NOV 7 1958

ZEIT-WENDE

die neue furche

HERAUSGEGEBEN VON WOLFGANG BÖHME · OTTO GRÜNDLER
FRIEDRICH LANGENFASS · EBERHARD MÜLLER · RUDOLF ALEXANDER
SCHRÖDER UND REINOLD VON THADDEN-TRIEGLAFF

AUS DEM INHALT

WILHELM DANTINE — HAT DER PROTESTANTISCHE MENSCH EINE ZUKUNFT?
KARL BUCHHEIM — VON DER PAULSKIRCHE ZUR BUNDESREPUBLIK
WLADIMIR WEIDLÉ — WIEDERGENESUNG DER KUNST?
HEINZ ALBERS — AM FLUSSRAND
BRUNO POHL — PHYSIK UND THEOLOGIE

681

10 XXIX. JAHRGANG
OKTOBER 1958

PACIFIC LUTHERAN
THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY

VERLAG SONNTAGSBLATT · VERLAGSORT HAMBURG

INHALT

Wilhelm Dantine: Hat der protestantische Mensch eine Zukunft? . . 649
Viktor Grawit: Wer euch hört, der hört mich, und wer euch verachtet, der verachtet mich 656
Karl Buchheim: Von der Paulskirche zur Bundesrepublik 657
Wladimir Weidlé: Wiedergenesung der Kunst? 671
Heinz Albers: Am Flußrand. Erzählung 679
Herbert Schmidt-Kaspar: Gedichte 683

Kommentare

Bruno Pohl: Physik und Theologie 685

Stimmen von draußen

Japanische Studenten 693
Atheismus als Hochschulfach 695
Ein amerikanisches Hiob-Spiel 697

Bücher

Theologische Ästhetik 699
Lutherische Theologie 701
Die Angst vor der Bindung 703
Versuche 704
Seltsame Versöhnung 706
Die Flucht des Knaben Robertino 707
Die innere Steppe 708
Fein oder nicht fein 708

Berichte 710

Randbemerkungen

Brauchen wir einen Papst? 713
Die Wandlungen Gottes 716
Hiob gegen Godot 717
Zwiesprache 720

Bildbeilage

Ernst Barlach: Die Dome 680

Schriftleitung: Dr. Otto Gründler, München 45, Salbeistraße 15, Fernruf 36 29 26; Dr. Wolfgang Böhme, Frankfurt a. M., Reuterweg 34, Fernruf 55 88 70

Verlag Sonntagsblatt G. m. b. H., Hamburg 13, Mittelweg 111, Fernruf-Sammelnr. 44 55 21
Mitglied des Gemeinschaftswerks der evangelischen Presse

Druck: Flensburger Druckerei, Flensburg, Nikolaistraße 7

Die „Zeitwende" kann über jede Buchhandlung, durch Bestellung beim zuständigen Zustellpostamt oder direkt vom Verlag bezogen werden. Einzelheft 2,20 DM; Vierteljahresabonnement 6,– DM zuzüglich Zustellgebühr.

Konten: Zeitwende im Verlag Sonntagsblatt; Postscheck: Hamburg 16 40 80; Bank: Hamburger Sparcasse von 1827; Girokonto 41 471.

Für unverlangte Manuskripte wird keine Haftung übernommen; Rückporto ist beizufügen. Unverlangte Rezensionsexemplare werden nicht zurückgesandt.

ZEITWENDE · DIE NEUE FURCHE
29. JAHRGANG / HEFT 10 OKTOBER 1958

Hat der protestantische Mensch eine Zukunft?

Fast wagt man heute im evangelischen Raum nicht mehr laut vom „Protestantismus" zu reden – daß man anderenorts hartnäckig an dieser Bezeichnung festhält, braucht uns hier nicht zu bekümmern. Schon gar die Rede von dem „Protestanten", einst begeistert als Ideal und Vorbild beschworen, ist bei uns weithin verstummt, in kirchentreuen Kreisen verpönt, und wo sie noch bejahend im Schwange ist, scheint sie vielfach von Melancholie, ja Resignation umwittert. Das ist ein eigenartiger Tatbestand, besonders, wenn man sich einen anderen vor Augen hält, daß nämlich rein zahlenmäßig der weitaus größere Teil evangelischer Christen deutscher Zunge sich unter „protestantisch" noch immer mehr vorzustellen weiß als unter den Bezeichnungen „lutherisch, reformiert, uniert" oder gar „ökumenisch". Ist das nur eine sprachliche Modeerscheinung oder verbirgt sich mehr dahinter? Deutet sich hier eine Krisis an, ein Unsicherheitsgefühl, gar eine Kapitulationsstimmung gegenüber dem Katholizismus, wie das von Außenstehenden nicht selten behauptet wird? Oder ist das, wie sich kirchentreue Kreise, vor allem im Luthertum, gern vernehmen lassen, bloß die gerechte Strafe eines innerweltlichen Gerichtes für jene nicht zu leugnende Tatsache, daß sich im vergangenen Jahrhundert nicht selten unter dem Panier des Protestantismus so etwas wie eine Fronde liberaler Neinsager sammeln konnte?

Das Ideal der sittlichen Persönlichkeit

Unser Blick ist mit voller Absicht auf den Menschen gerichtet; es geht uns hier nicht um Gegenwart und Zukunft der evangelischen Kirche und schon gar nicht um eine konfessionelle Problematik. Aber gerade so erhebt sich die Frage: kann man überhaupt von einem protestantischen „Menschen" reden? Es soll nicht verschwiegen werden, daß der Ausdruck höchst problematisch ist und viele Mißdeutungen herausfordert. Man denke nur an so etwas wie eine Typenlehre, in der unter anderen Kuriosa auch der „Protestant" aufgezählt wird, womöglich in jener seinerzeit so beliebten Verbindung mit germanischem Heldengeist. Aber andererseits wäre es töricht, leugnen zu wollen, daß es *den* Protestanten als eine echte geschichtliche Wirklichkeit gegeben hat und wohl auch noch gibt. Wir müs-

sen uns daher rasch darüber verständigen, was damit gemeint sein kann. Unvermeidlich erwacht dabei die Erinnerung an das 1938 erschienene Buch „Die Religion des protestantischen Menschen" aus der Feder von Kurt Leese. Sieht man davon ab, daß sich hinter diesem Titel die leidenschaftliche Propaganda für eine Weltanschauung verbirgt, deren dogmatischer Gehalt als eine „Mystik des Ungeheuren" verstanden werden will und die darum sich veranlaßt fühlt, den Protestantismus als eine selbständige Größe dem reformatorischen Christentum gegenüberzustellen, so läßt sich sagen, daß in diesem Buche mit gutem Spürsinn für reale Gegebenheiten etwas Unleugbares gesichtet wird. Nämlich jene sittlich-religiöse Persönlichkeit, als die der Mensch seit Beginn der Neuzeit sich zu verstehen beginnt und die sowohl als Idealgestalt wie auch als eine vielfältig gelebte Wirklichkeit mit eine bestimmende Kraft der modernen Kultur gewesen ist.

Es wird noch deutlich werden, warum wir diesen Menschen den „protestantischen" uns zu nennen erlauben. Zunächst sei zu seiner Charakterisierung auf drei wesentliche Merkmale seiner Erscheinung hingewiesen. Er ist erstens der Mensch des autonomen Gewissens, der radikal entschlossen ist, nur dessen Stimme als letzte Instanz anzuerkennen. Autonomie muß dabei in einer großen Spannweite verstanden werden: sie ist wohl umspielt von der Verlockung zur hybriden Unabhängigkeit Gott gegenüber, kann sich aber dennoch auch verstehen als tiefste Bindung an Gott, dessen Wille vom menschlichen Gewissen zum eigenen gemacht erscheint. Das zweite hängt damit aufs engste zusammen: dieser Mensch versteht sich als sittliche Persönlichkeit. Sein Gewissen ist an ethische Ideale und Normen gebunden. Das muß keineswegs bedeuten, daß er einem öden Moralismus huldigt; es muß eingeräumt werden, daß innerlichste Religiosität hier ihre bedeutsame Würde bewahren kann, wie etwa das Beispiel eines Schleiermacher zeigt. Aber immer wird solche Religiosität im Ethischen ihre Ausstrahlung, wenn nicht ihren Angelpunkt haben. Damit sind wir schon bei einem Dritten: dieser Mensch kann solche sittliche Gewissensreligion nur leben, weil seine Innerlichkeit in einem radikalen Individualismus verwurzelt ist. Nicht zufällig weiß etwa Adolf von Harnack den unendlichen Wert der menschlichen Seele als einen der Hauptinhalte des Evangeliums zu preisen. Die Autonomie des sittlich empfindenden Gewissens kann ohne metaphysische Setzung der Einzelseele nicht bestehen.

Die geschichtsmächtige Wirksamkeit der freien sittlichen Persönlichkeit für die moderne Kultur kann kaum überschätzt werden. Unüberhörbar meldeten sich in ihrer Ausformung mächtige geistige Strömungen zu Worte, die, aus der Antike kommend, im Humanismus neue Gestalt gewinnen, in der Aufklärung zu breitester Gestaltung ansetzen und im klassischen Deutschen Idealismus ihre vielleicht höchste Ausformung erfahren. Wenn wir nun dennoch diesen Menschen den „protestantischen" nennen, so aus folgenden Gründen: Einmal ist es eine historische Tatsache, daß die sittlich-religiöse Persönlichkeitskultur im protestantischen Lebensraum ihre stärkste Ausprägung erfahren hat, wenn auch weite andere Bereiche mit erhellt und durchdrungen wurden. Ferner sei darauf verwiesen, daß sich dieses Persönlichkeitsbewußtsein, jedenfalls im deutschen kulturellen Raum, abgesehen von einigen nichtssagenden Plänkeleien, keineswegs im Gegensatz zum christlichen Glauben wußte, sondern diesen sich weitgehend zu assimilieren verstand. Kirche, Schule und Pfarrhaus waren vielfach seine stärksten Bastionen; der heftige Gegen-

satz zwischen religiösem Rationalismus und pietistischer Frömmigkeit tangierte dieses Persönlichkeitsverständnis so gut wie überhaupt nicht; es war auf beiden Seiten wie selbstverständlich da. Vor allem aber trug die religiöse und theologische Entwicklung im Protestantismus — und zwar auf lutherischem und reformiertem Boden in durchaus analoger Weise — ein gutes Stück dazu bei, daß dieses Persönlichkeitsideal im religiösen Leben so festen Fuß fassen konnte. Und zwar vollzog sich diese Entwicklung am innersten Kernpunkt evangelischer Frömmigkeit, nämlich an der Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben.

Von diesem Lehrstück wird gern so geredet, als wäre es ein seit Luther bis heute unverändert weitergegebenes Erbe. In Wahrheit führt von Luther zur orthodoxen Lehrgestalt nur ein großer Sprung, und seitdem verstand man bei gleichbleibenden Ausdrücken etwas vom Ursprung recht Verschiedenes. Glaube wird nun als religiöses Erlebnis verstanden, das, begleitet von einem lehrhaften Überzeugtsein, als eine seelische Leistung letzter Innerlichkeit das Gewissen befruchtet und stärkt. Alles zielt auf die Kräftigkeit des religiösen Gefühles innerster Gottverbundenheit ab, alles im Leben des einzelnen hängt am Grad der ihrer selbst bewußten Gläubigkeit. Alle Seelsorge, Predigt, Erziehung kennt bloß eine Aufgabe: die seelische Leistung der religiösen Innerlichkeit und die Schärfung des individuellen Gewissens zu vervollkommnen. Man darf den Umweg einer systematischen Besinnung nicht scheuen, will man erkennen, was das bedeutet hat. Jene protestantische Innerlichkeit des Gewissens trägt letzten Endes die gesamte Last des christlichen Glaubens auf den eigenen Schultern. Die ganze Wucht der Gottesfrage muß ausgehalten und ausgetragen werden in der persönlichen Glaubenserfahrung. Gottes Liebe wird faktisch nur wahr und wirklich, insofern das individuelle Erlebnis sie als solche bestätigt. Gott lebt vom Ja des gläubigen Bewußtseins des einzelnen und mit Gott der Sinn des Lebens und der Geschichte, die Sinnhaftigkeit des Schicksals und damit auch die Wahrhaftigkeit des göttlichen Gebotes. Ist es zu viel, hier zu urteilen: kaum je zuvor in der Geschichte der Menschheit sei der personalen Innerlichkeit des Menschen so Ungeheures zugemutet worden wie unter diesem Ideal protestantischen Menschentums? Man sollte nicht anstehen, zuzugeben: so konnte, ja so mußte der protestantische Mensch entstehen als eine Höchstform selbstgewisser und selbstverantwortlicher Humanität. Es sei nochmals gesagt: man muß fast mit Ehrfurcht vor der Erziehungsarbeit stehen, die hier am Menschen geleistet wurde, geleistet von einer eigentümlichen Arbeitsgemeinschaft humanistischen und christlichen Geistes. Die religiös-sittliche Persönlichkeit, der protestantische Mensch ist das Ergebnis — man kann verstehen, daß dieses Ideal noch immer heimlich der Traum und das Erziehungsziel protestantischer Gläubigkeit ist. Man begreift, daß auch heute noch Predigt, Erziehung und Seelsorge den Menschen auf diese seine sittlich-religiöse Personalität hin ansprechen.

Überforderung und Verharmlosung

Wir registrieren aber nun dies andere: im weitesten Umfang versteht der Mensch von heute dieses sein Angesprochenwerden als sittlich-religiöse Einzelindividualität überhaupt nicht mehr. Der Seelsorger macht durchaus dieselbe Er-

fahrung wie der Erzieher, dessen Ideale noch bei Pestalozzi und Schiller beheimatet sind: sie stoßen auf taube Ohren und Sinne. Und zwar nicht etwa nur bei prinzipiellen Nihilisten, labilen oder sonstwie angekränkelten Naturen, sondern ebenso bei den Gutwilligen. Mitten in der Schar der regelmäßigen Kirchgänger greift das Empfinden in bestürzender Weise um sich, von der Verkündigung in Stich gelassen zu werden. „Ich komme in diesen Predigten nicht vor", das sagen heute beileibe nicht die Schläfer oder Kritikaster, sondern die wachen Menschen unserer Generation. Dabei ist es gar nicht so sehr das beliebte Problem der Sprache Kanaans auf der Kanzel oder der biblische Glaubensinhalt, sondern die Art und Weise, wie der Mensch als Mensch angesprochen wird. Der schlagende Testfall sind die Jugendlichen, die sich von ihren Lehrern ebensowenig verstanden fühlen, obwohl sie von diesen weder mit der Sprache Kanaans noch mit kirchlicher Lehre traktiert werden. Vielmehr, an jenen vorhin erwähnten drei entscheidenden Punkten wird deutlich, was die Fremdheit hervorruft. Man wird freilich sehr vorsichtig im Urteil sein müssen, denn es ist keine Frage, daß bestimmte Ideale und Vorstellungen aus der Welt der aufgeklärten Humanität und des Idealismus noch immer die gängige Geistesware darstellen; ob sie allerdings noch prägen, ist füglich zu bezweifeln. Wer wagt denn heute unter uns wirklich sein autonomes Gewissen als letzte Instanz anzuerkennen und es trotzig der ganzen Welt entgegenzusetzen? Wer unter uns lebt wirklich noch aus dem Pathos der absoluten Freiheit seiner ethischen Persönlichkeit, die eine ganze Welt in die Schranken fordert? Und endlich: wer mißt noch seiner individuellen Innerlichkeit die Kraft zu, Maß aller Maße, Zuflucht, Sinngebung und metaphysisch gesetzte Letztwirklichkeit zu sein? Statt dessen erleben wir, wohin wir auch schauen und hören, die bange Frage, ob es überhaupt Wahrheit gebe, das Eingeständnis, ein Getriebener, ja ein Gejagter zu sein, oder endlich das verzweifelte oder zynische Bekenntnis, nirgends mehr behaust zu sein, am wenigsten aber in der Tiefe des eigenen Seins.

Noch einmal: so sprechen die Wachen, die Guten, die noch im Aufbruch zur Wahrheit stehen — die zahllosen makabren Zeichen seelisch-geistigen Verfalls, die das Gesicht unserer Zeit bietet, haben wir dabei noch verschwiegen. Sie dürften aber ebenso wie das satte Sichmästen am Wirtschaftswunder eher eine Begleiterscheinung jenes geschilderten Zustandes sein als ein Gegenbeweis. Es besteht kein Zweifel: der protestantische Mensch ist im Absterben — seine Ideale haben keine bestimmende, prägende Macht mehr.

Wir verwendeten vorhin den Ausdruck: wir registrieren. Mit voller Absicht, denn die beliebten Klagen über den bösen Zeitgeist, die melancholischen Seufzer über die verheerenden Folgen der Säkularisation, die moralischen Anklagen gegen eine angeblich verkommene Jugend sind ebenso langweilig wie das Entsetzen über die Enthumanisierung im technischen Massenzeitalter. Unsere Besinnung sollte einen anderen Weg einschlagen. Es lohnt sich, nüchtern die Frage zu stellen: ist jene Inanspruchnahme des individuellen Gewissens, wie sie im Zeichen des protestantischen Menschen erfolgt, überhaupt sachlich vertretbar? Bestand sie am Ende in einer Zumutung, die gar nicht zu realisieren ist, so daß wir heute — nach der Katastrophe zweier Weltkriege und angesichts der rasanten Entwicklung zur technisierten Massengesellschaft, zu der es übrigens kaum ohne Mitwirkung jenes steilen Aufstieges des protestantischen Menschen gekommen ist — vor den Scherben

eines edlen Gefäßes sitzen, das schon seinerzeit gefährliche Sprünge aufwies? Ohne hier eine eingehende Analyse der geistesgeschichtlichen Entwicklung in den letzten zweihundert Jahren vorlegen zu können, müssen wir doch auf Folgendes hinweisen: Im Grunde hat die individuelle Innerlichkeit des Menschen die ganze Wucht der Gottes-, Seins- und Schicksalsfrage ebensowenig auszuhalten vermocht wie die Verantwortung, letzte Gewissensinstanz zu sein. Das heißt, sie konnte dies nur so ertragen, daß sie dem vollen Anspruch des Gotteswillens auswich. An einer sorgfältigen Vorführung der Entwicklung der lutherischen Rechtfertigungslehre ließe sich ebenso wie an einer Darstellung der Frömmigkeitsgeschichte zeigen, wie humanisierende Verharmlosung aus dem reformatorischen Schrei aus der Tiefe der Verzweiflung und seinem Glaubenssieg durch den gnädigen Gott allmählich ein, wenn auch christlich gefärbtes, Entwicklungserlebnis machte, so daß uns heute begreiflicherweise noch das Ringen Faustens echter und tiefer erscheint als die frommen Bußkämpfe christlicher Persönlichkeiten. „Religion zu haben", konnte bald eine Frage des ästhetischen Gefühles werden, und das autonome Gewissen vertrug sich trotz allem kantischen Rigorismus ganz gut mit einer nicht ganz unbehaglichen Bürgerlichkeit. Der protestantische Mensch konnte sich so sehr mit sich selbst, mit seinen eigenen Höhen und Tiefen beschäftigen, daß er den Blick für die Wirklichkeit verlor. Sein idealer Optimismus, so sehen wir heute, fing die Wucht der Gotteserfahrung auf die Weise ab, daß er sie verdrängte; man ließ ja nur den „lieben" Gott gelten. Der protestantische Mensch, der uns heute unter den Händen wegstirbt, ist und war längst nicht mehr das, was er einst einmal zu sein sich erkühnte. Er starb wohl daran, daß er sich übernommen hatte. Unseren redlichen Bemühungen, ihn in der herkömmlichen Weise durch Erziehung, Predigt und Seelsorge wieder zu erwecken, steht die neue Generation nur mit einem bedauernden Achselzucken gegenüber. Bedauernd, weil unter den Menschen heute eine zwar sehr vage, aber eigentümlich zähe Erwartung vorhanden ist, ob sie nicht doch noch von Gott her Hilfe bekommen könnten, das Leben sinnvoll zu führen.

Der protestantische Mensch von morgen

Es gibt nicht wenige, so sahen wir eingangs, die angesichts dieser Sachlage dem protestantischen Menschen keine Zukunft mehr zuzugestehen bereit sind. Die Müdigkeit am eigenen Protestantismus verführt zu hektischer Ungeduld, mit hundert Mitteln und Mittelchen zu reformieren, und eine gewisse Neigung, die Basis der Reformation zu verlassen, läßt sich nicht verkennen. Dabei steht man im Katholizismus der bitter ernsten Frage, wie der zerschlagene Mensch von heute angesichts einer unaufhörlich sich verwandelnden Welt überhaupt noch als Mensch existieren kann, ebenso ohne Auskunft gegenüber wie bei uns. Gerade angesichts der technisierten Massengesellschaft wächst faktisch die Verantwortlichkeit des einzelnen nur noch mehr und wird keineswegs überflüssig. Alle die leidenschaftlich diskutierten Probleme um den Menschen der Gegenwart gipfeln in dem Ruf nach Verantwortlichkeit derer, deren Hände an den Schalthebeln der Apparate sitzen. Es ist nicht auszudenken, wie solche Verantwortlichkeit ohne höchste Schärfung des Gewissens wahrgenommen werden kann. Es ist aber ebenso

unmöglich, zu denken, daß diese Gewissenhaftigkeit anders als durch die Bindung an das Gute sich sinnvoll erweisen soll, an das, was für den Menschen selbst das Gute ist, das heißt aber nach christlichem Verständnis: an den Willen Gottes. Diese Bindung des verantwortlichen Menschen kann nur seine Personmitte meinen, also nach dem biblischen Sprachgebrauch sein „Herz", sollen nicht nur Teilgebiete, sondern die Ganzheit des Menschen beansprucht sein. Damit aber ergibt sich der Sachverhalt: vor uns steht wiederum der protestantische Mensch, als der einzige, der gerade heute und morgen der Sache des Menschseins überhaupt gerecht zu werden vermag! Zunächst freilich können wir das nur als Postulat aussprechen. Aber es gilt: der protestantische Mensch liegt im Sterben; er muß aber um des Menschen selbst willen leben!

Daß dieser Mensch der verantwortlichen Gewissenhaftigkeit nach dem gnädigen Willen Gottes je und je leibhafte Wirklichkeit annehmen wird, ist dem Glauben gewiß; denn Gott vermag dem Abraham auch aus den Steinen Kinder zu erwecken. Ob wir damit rechnen können, daß dieser Mensch als der protestantische von morgen geschichtsmächtige Gestalt in dieser Welt gewinnen wird, liegt nicht minder an Gottes Gnade — es liegt aber auch an der evangelischen Christenheit, an dem, was sie zu erkennen und zu tun bereit ist, vor allem in Erziehung, Predigt und Seelsorge. Wir haben auf die verheerende Wirkung einer theologischen Fehlentwicklung im Zusammenhang mit dem evangelischen Hauptartikel, der Rechtfertigungslehre, hingewiesen. Wir können die Ansätze der Fehlentwicklung bis zu Melanchthon, d. h. bis zu dem maßgebenden Lehrer des Luthertums verfolgen. Wir haben noch immer als unausgenützten Schatz die Lehre Luthers selbst und die Botschaft der ganzen Bibel, in dieser Sache noch längst nicht ausgeschöpft, als ein großes Vermächtnis noch vor uns. Wir stehen also nicht ganz ohne Hilfe da, wenn wir nach dem Weg des Menschen in den kommenden ungewissen Morgen hinein fragen.

Wir werden zwar nicht weniger als unsere protestantischen Väter im Blick behalten müssen, daß die verantwortliche Person des einzelnen letztlich in der Einsamkeit vor Gott ihre Entscheidung treffen muß. Aber wir werden den einzelnen nicht mehr ermuntern können, die Schrecken der Einsamkeit vor Gott in ein frivol-leichtsinniges Spiel mit einem selbstgefälligen Individualismus zu verwandeln, und müssen ihn daher in einer neuen Weise in die lebendige Gemeinde hineinrufen. Wir werden auch sein Gewissen schärfen müssen, damit er erkennt, daß er auch in der modernen Massengesellschaft nicht aus der Solidarität mit seinen Mitmenschen ausbrechen darf. Unserer Lehre und Verkündigung wird die Aufgabe gesetzt sein, einem neuen protestantischen Menschen die Beschäftigung mit sich selbst und die Bewunderung der eigenen seelischen Tragkraft und Leistung abzugewöhnen — was eine ernsthafte Geltung der Psychologie gerade einschließen würde. Daß aber die einsame Entscheidung des Gewissens in Verantwortung mit und für die Mitmenschen gewagt werden darf im Blick auf die uns zugesprochene Vergebung Gottes — das zu verkündigen wird, wie schon stets, das Amt evangelischer Predigt sein dürfen. Christus macht gerecht, Er trägt die Wucht der Gottesbegegnung, und nur in Seinem Namen haben wir sie auszuhalten und unser Ja zu sprechen. So redet Luther, so redet die Bibel von Rechtfertigung und Glaube.

Der protestantische Mensch von morgen wird, soll er zum Leben kommen, sehr viel weniger von sich und sehr viel

mehr von Gottes Tat in Christus halten müssen und dürfen; er wird, frömmigkeits- und theologiegeschichtlich gesprochen, sich von der mythologisierenden Überfremdung durch humanistisches Denken befreien, um offener zu werden für die Menschenfreundlichkeit Gottes — auch im Blick auf den Mitmenschen. Er wird weniger stolz auf die Unabhängigkeit seines Gewissens sein und mehr nach dem Willen seines Herrn und Königs, Christus, fragen. Er wird sich selbst nicht mehr gestatten, die eigene Innerlichkeit als Zuflucht und Heimstätte anzusetzen, wird aber dafür mit seinem ganzen Herzen aus der Tiefe der eigenen Ausweglosigkeit den Weg suchen und finden, den Gott ihm bereitet hat. Anders ausgedrückt, der protestantische Mensch von morgen wird die Beantwortung der Frage, inwieweit er als sittlich-religiöse Persönlichkeit anzusprechen ist, getrost der gestaltenden Kraft Gottes überlassen können; jeglicher Art religiös-ethischen Narzißmus wird er ruhig den Abschied zu geben vermögen. Er wird als Lehrer und Seelsorger die ihm anvertrauten Menschen, jung oder alt, nicht zuerst in das Prokrustesbett eines humanistischen Persönlichkeitsideals pressen oder ein solches als gesetzliche Bindung seinem Tun voranstellen, sondern darauf hoffen, daß unter der frohen Botschaft Gott neue Menschen, verantwortliche Personen schafft, die vielleicht sehr andere Charakterzüge ihr eigen nennen werden, als unsere bisherige Schablone vorsieht. Der neue protestantische Mensch wird sich nicht ängstlich als Abklatsch des alten verstehen, sondern in der Gewißheit, daß Christus seine Liebe weder an klassische Bildung noch an bestimmte Formen religiösen Verhaltens bindet, zuversichtlich neu beginnen. Was im Glauben an die Rechtfertigung des Sünders durch Christus für den Menschen zu hoffen ist, wird der Protestant von morgen wagend, entscheidend, tätig erwarten, nämlich, daß Gott einen ganzen Menschen haben will, der nach vorne blickt und darum auch ein moderner Mensch zu sein sich getraut, der sich zu seiner Verantwortung inmitten und für die technisierte Masse bekennt. Denn vor ihm liegt nicht mehr das nie erreichbare Ideal einer Persönlichkeitsvervollkommnung, wohl aber die auf uns zukommende Königsherrschaft Gottes.

Wilhelm Dantine

Die wahre und evangelische Predigt ist es, die Schwere der Sünde, soweit es angeht, hervorzuheben, damit der Mensch zur Gottesfurcht und rechten Buße gebracht werde ... Selbst die guten Werke können Gottes Gericht nicht ertragen, sondern bedürfen der verzeihenden Barmherzigkeit ... Deshalb sollte diese Furcht uns lehren, nach der Barmherzigkeit Gottes zu seufzen und auf sie zu vertrauen. Wo jene Furcht fehlt, da fangen wir an, auf unser Gewissen mehr zu vertrauen als auf die Barmherzigkeit Gottes, indem wir uns keiner schweren Sünde bewußt sind, die wir begangen hätten: und diese Menschen werden einem schrecklichen Gericht verfallen.

Ein Kind Gottes zu sein, das ist etwas so Verborgenes (indem sich ein Kind Gottes einbildet, es sei Gottes Feind), daß, wenn man nicht g l a u b t, daß dem also sei, man Gottes Kind nicht sein kann. Denn so wunderlich macht es Gott mit seinen Heiligen, weil niemand die Hand des gerechtmachenden und heilenden Gottes ertragen würde, wenn er nicht glaubte, daß Gott gerecht macht und heilt. *L u t h e r*

Wer euch hört, der hört mich, und wer euch verachtet, der verachtet mich

Die Verächter Christi sind das Problem der Christen. Über alle Fremdheit hinweg sollen sie mit ihnen ins Gespräch über Jesus Christus kommen. Er selber will das. Er will die Verächter im Wort der Christen sein eignes erhellendes und überführendes Wort vernehmen lassen (Lk. 10, 16). Das ist die Chance dieses Gesprächs: es kann Christus signalisieren.

Die Verächter stellen die Existenz der Christen in Frage. Zunächst vom Denken her. Unter dem Zwang einer Denkweise, die sich ihrer Grenzen und Fehlerquellen nicht mehr bewußt ist, leugnen sie die Göttlichkeit Christi, die Erweisungen seiner Macht und die Berechtigung des Glaubens an ihn. Diese intellektuelle Verachtung Christi ist eine Herausforderung an unser Denken. Nun dürfen wir uns nicht mit dem Bekenntnis unseres Glaubens von der Verpflichtung dispensieren, diesen Glauben zu durchdenken und ihn denkend den Verächtern einsichtig zu machen. Wir müssen ihnen Christus erläutern als den, der das Denken nicht abschaffen, sondern heilen will, indem er es zurückbringt aus seinen Verirrungen. Dieses „Zurückbringen" mit überzeugendem Argument in einleuchtender Formulierung auszudrücken, ist die Aufgabe unserer Erwiderung. Wo Christus sie gelingen läßt, da schafft er sich Raum im Denken der Verächter.

Noch massiver stellt der praktische Atheismus die christliche Existenz in Frage. Man lebt so, als gebe es weder Gott noch Christus, und demonstriert damit die praktische Verachtung Christi: es geht auch ohne ihn. Dieser Demonstration gegenüber gilt es, die Wichtigkeit Christi festzuhalten und auszusprechen. Wir müssen ihn beschreiben als den Herrn über unser Leben. Unermüdlich müssen wir sagen, daß er die Weite der Welt erschließt und die lastende Enge des Leidens ertragen hilft. Daß er den Charakter des einzelnen umgestaltet und durch den Geist der Liebe Gemeinschaft wirkt. Daß er mitten in der Aussichtslosigkeit vor der Resignation bewahrt. Daß wir ohne ihn nicht leben wollen und können. Daß wir alle gleicherweise ihn brauchen — die Christen und die Verächter. Daß es sich für jeden lohnt, ihn betend in Anspruch zu nehmen. Ein Wort solcher Beschreibung, befrachtet mit dem Gewicht persönlicher Erfahrung, vermag einen Verächter für Christus zu gewinnen.

Dabei enthüllt sich eine hintergründige Beziehung zwischen den Christen und den Verächtern. Über alle Fremdheit und Antipathie hinweg sind sie einander zugeordnet. Die Verächter bedürfen der Christen, um zum Herrn des Lebens zu finden. Die Christen aber werden im ringenden Gespräch mit den Verächtern immer wieder der Wahrheit und Kraft ihres Glaubens inne.

Viktor Grawit

KARL BUCHHEIM

Von der Paulskirche zur Bundesrepublik

Gestaltwandel der demokratischen Kräfte in Deutschland

Demokratie, Nationalismus und Machtstaat

Die Grundsätze der modernen Demokratie gehen nicht ausschließlich auf die „Ideen von 1789" zurück; sie wurden schon im 17. Jahrhundert in England vom linken Flügel der Puritaner, den „Independenten" vertreten. Dort entsprangen sie deren Auffassung vom Urchristentum und von den Forderungen der Bibel. Die ursprünglichen Motive der Demokratie waren also religiös. Die Sekten, die von ihnen beseelt waren, drangen in England nicht durch, konnten aber in Amerika schon längst vor der Unabhängigkeitserklärung Verhältnisse schaffen, die den humanitären „Philosophen" des Aufklärungszeitalters stark entgegenkamen. So ist das revolutionäre Frankreich weniger das Ursprungsland der modernen Demokratie selbst als vielmehr ihrer charakteristischen Verbindung mit dem *Nationalstaatsgedanken*. Die stärkste aller Wirkungen der Revolution war die Umbildung der älteren europäischen Staatengesellschaft zu einem System von Nationalstaaten. Das 19. Jahrhundert war von diesem Vorgang beherrscht. Im 20. wurde der Nationalstaatsgedanke auch von den Völkern jenseits unsres Erdteils angenommen. Er verändert aufs stärkste das politische Antlitz der Erde, ist aber auch eine schwere Gefahr für den Weltfrieden. Er hat Wurzel geschlagen in den Gefühlen der Völker, weil er selbst aus der Befreiung der Gefühlskräfte hervorgegangen ist, die in Europa im 18. Jahrhundert gepredigt wurde.

Der wirkungsvollste dieser Prediger war Jean Jacques Rousseau. Sein „Contrat Social" von 1762 forderte, daß der wahre Staat ein „geistiger Gesamtkörper" („corps moral et collectif"), ein Ich höherer Ordnung („moi commun") sein müsse, mit einem eigenen Willen, in dem der Einzelwille aufgehen soll. Dieses Aufgehen in der „Volonté Générale", im Gemeinschaftswillen, vollzieht sich durch die Liebe zum Vaterland, die den Einklang in den Bürgerherzen schafft. Während die Aufklärungsphilosophie den Staat und den Menschen als getrennte Größen behandelte, lehrte Rousseau einen Staat, der die Herzenskräfte seiner Bürger für sich beansprucht. Das ist der Begriff des Nationalstaats. Der Verfasser dachte dabei an Beispiele aus der Eidgenossenschaft, insbesondere an seine Heimat, die Stadtrepublik Genf. Auf dem Titelblatt des „Contrat Social" steht bedeutsam: „Von J. J. Rousseau, Bürger von Genf".

Im Enthusiasmus des Jahres 1789 wurde der Gemeinschaftswille, den Rousseau geschildert hatte, zum erstenmal auf einen Großstaat mit Millionen

von Menschen bezogen. So ergriff dieser Wille mit den Innerfranzosen auch die Elsässer, trotz der ihnen angeborenen deutschen Sprache. Das Nationalbewußtsein beruht nicht auf Sprach- oder Rassengemeinschaft, sondern auf gemeinsam durchlebten geschichtlichen Erfahrungen. Eine Nation entsteht, wenn tiefere Seelenkräfte an einem politischen Verband Anteil nehmen. Rousseau hielt solche Regungen für Fähigkeiten des natürlichen Menschen. Man darf aber die Wirkungen des christlichen Geistes nicht übersehen. Die Republik Genf verdankte ihren Gemeingeist der reformierten Kirche Calvins, in dem auch Rousseau den großen Gesetzgeber seiner Heimat verehrte. Auch beim Nationalismus stoßen wir, wie bei den demokratischen Ideen, auf calvinisch-puritanische Anfänge. Demokratie und Nationalismus sind zwar nicht identisch, aber sie sind von Haus aus verschwistert; pflegt man doch auch bei Rousseau selbst das Gemeinschaftsideal in Verbindung mit demokratischer Verfassung zu sehen, obwohl im „Contrat Social" beides durchaus unterschieden wird. Bemerkenswert ist aber die häretisch-naturalistische Färbung des Gemeinschaftsgeistes bei Rousseau. Ein demokratischer Nationalismus, der von hier seinen Ausgang nimmt, kann leicht zu den Erscheinungen der Verweltlichung und des Abfalls vom Christentum gehören. Er kann die Neigung entwickeln, die christliche Glaubensgemeinschaft durch die nationale ganz zu verdrängen. Schon in der französischen Revolution wurde der Nationalstaat zum Verfolger der Kirche.

Die Revolution verband aber noch weiter mit der Demokratie und dem Nationalismus auch den Gedanken des *Machtstaates* und seines Ruhms. Die Girondisten riefen zum Kampf gegen alle „Tyrannen", auch außerhalb Frankreichs. Brissot forderte am 16. Dezember 1791 in der „Législative" die Regierung Ludwigs XVI. auf, die Politik Ludwigs XIV. nachzuahmen. Als der deutsche Kaiser Leopold II. die Anerkennung vertraglich geschützter alter Rechte deutscher Reichsstände im Elsaß verlangte, rief Brissot, „daß die souveränen Völker durch die Verträge der Tyrannen nicht gebunden" seien. Er und seinesgleichen übernahmen vom Feudalstaat und vom Absolutismus das Ideal der „Gloire". Robespierre wandte damals noch ein, daß die Gloire ins Lager der Emigranten, nicht aber in das der bürgerlichen Demokratie gehöre. Der Sinn der Demokratie kann ja nicht sein, auf Macht und Ruhm des Staates und Staatsmannes auszugehen, sondern, wie es später Tocqueville ausdrückte, auf die Verwirklichung des „kleinen Glücks". Das fanatische Ideal der „Vertu", dem Robespierre selbst huldigte, paßt freilich zur wirklichen Demokratie ebensowenig wie die „Gloire".

Die Verschmelzung recht wesensfremder Ideen mit der Freiheit und Gleichheit hatte Folgen, die wir in den unfriedlichen Wirkungen des Nationalismus bis zum heutigen Tage zu spüren bekommen. Die Sympathien Klopstocks und Schillers für die Erneuerung Frankreichs erkalteten, als die Schreckensherrschaft die Freiheit in Blut erstickte. Görres stellte seine Propaganda für die Revolution ein, als der General Bonaparte die Republik auslöschte und das

Säbelregiment begann. Bald war es klar, daß die Heere des Gewalthabers nach Deutschland nicht als Befreier, sondern als Unterdrücker kamen. Die Fremdherrschaft konnte zwar später wieder abgeschüttelt werden, aber es gehört zu den Fundamentaltatsachen der deutschen Geschichte des 19. Jahrhunderts, daß im Volksempfinden Frankreich der „Erbfeind" blieb. Unter den Beweggründen, die 1848 zum Ausbruch der deutschen Revolution führten, darf man die Furcht vor Frankreich nicht vergessen. Auslösend war ja die Bewegung zum Sturz Ludwig Philipps im Februar 1848 und die Ausrufung der Republik. Das deutsche Volk hatte nie vergessen, daß die Republik von 1792 die schreckliche Kriegsperiode heraufbeschworen hatte, die erst nach 23 Jahren durch den Sieg der verbündeten Monarchen Europas abgeschlossen wurde. So galt denn seit dem Wiener Kongreß die monarchische Staatsform für eine Bürgschaft des europäischen Friedens. Darum sah das deutsche Volk in der plötzlichen Auferstehung der Republik in Paris eine akute Kriegsgefahr. Und kaum klang diese Sorge ein wenig ab, da bekam sie Ende 1848 neue Nahrung, als die Franzosen auch noch einen neuen Bonaparte zum Staatsoberhaupt wählten.

In der Furcht vor Eroberungswünschen im Westen lag eins der wesentlichsten Motive, weshalb die Gebildeten Deutschlands mit dem Deutschen Bund, den Metternich geschaffen hatte, unzufrieden waren. Sie fürchteten seine militärische Unterlegenheit gegenüber dem Machtstaat der Franzosen. So wollten sie auch einen solchen Machtstaat haben. Der nationale Gedanke war auch in Deutschland ursprünglich eine demokratische Kraft: verbunden mit dem Streben nach Abschaffung der Adelsvorrechte und Einführung der staatsbürgerlichen Gleichheit. Aber dann verband er sich auch mit dem Gedanken des Machtstaats. Um seinetwillen gab die Mehrheit der Paulskirchenversammlung dem Ideal der Einheit den Vorrang vor dem der Freiheit. Da es ihr an realer Macht gebrach, wünschte sie die Machtmittel des Königs von Preußen in den Dienst des Einheitsideals zu stellen, und in diesem Wunsche wurden die Frankfurter Kaiserwähler so inkonsequent, daß sie im Namen der Einheit die volle und ganze Einheit preisgaben. Man sprach der französischen Revolution den Grundsatz von der „unteilbaren" Nation zwar nach, schloß aber dann die Österreicher aus und tat dem Grundsatz damit von außen Gewalt an, ohne ihn innerlich zu überwinden. Dabei geschah es auch noch, daß die Manipulation ihr Ziel gar nicht erreichte, weil der König von Preußen die kleindeutsche Kaiserwürde, die ihm zugedacht war, nicht annahm.

Nationalismus und Demokratie im Kaiserreich

Zunehmend beeindruckt vom Gedanken des Machtstaats, befreundete sich das Bürgertum schließlich mit der Politik Bismarcks, obwohl sie nicht demokratisch war. Denn der preußische Ministerpräsident, der 1862 ans Ruder kam, war eben ein Staatsmann Preußens, nicht des deutschen Einheitsgedankens. Er

wollte den bis dahin noch zweigeteilten Staat Friedrichs des Großen abrunden und ihm die Alleinherrschaft in der norddeutschen Tiefebene erwerben. Sein König Wilhelm I. widerstrebte der Kaiserkrone innerlich sogar noch mehr als Friedrich Wilhelm IV. Die Logik der Ereignisse von 1866 bis 1870 war es dann, die Bismarck und den nationalen Liberalismus zu Bundesgenossen machte. Bei dieser Entwicklung der Dinge entstand zwischen der demokratischen und der nationalen Gesinnung, die von Haus aus Geschwister waren, ein Gegensatz. Die Kaiserproklamation von Versailles war ein rein militärisch-höfischer Akt, ohne jede Mitwirkung der deutschen Volksvertretungen.

Der Charakter des *Militärstaats* trat auch im Reich hervor. Die demokratischen Ideen blieben darauf angewiesen, ob sie nachträglich auf den Ausbau des Reiches noch Einfluß gewinnen könnten. Im Parlament wurde darum gerungen; in der gesellschaftlichen Wirklichkeit aber bemerkte man eine zunehmende Militarisierung im bürgerlichen Denken. Bezeichnend dafür wurde die gesellschaftliche Rolle des Reserveoffiziers. Sie förderte nicht die Annäherung der preußischen Armee an den bürgerlichen Geist, sondern umgekehrt die Überfremdung akademischer und industrieller bürgerlicher Kreise durch militärisches Standesbewußtsein. In diesen Kreisen nahm das Wort „national" den Sinn von antidemokratisch an. „National" sein hieß vor allem, sich im Glanz der Militärmacht sonnen und bedingungslos für ihre beständige Vermehrung eintreten. Später kam es auch noch auf die Zustimmung zur kaiserlichen Flotten- und Kolonialpolitik an. Wer diese ablehnte, hatte keinen Anspruch auf den Namen eines „nationalen" Politikers.

Als die Schutzzölle eingeführt wurden, trat das davon profitierende Unternehmertum der Großindustrie in eine Interessengemeinschaft mit dem preußischen Junkertum, das seinerseits von den Agrarzöllen Vorteile gewann. Ganz allgemein verstärkte sich seitdem der Einfluß der Interessengruppen auf die deutsche Politik. Der „Bund zwischen Hochofen und Rittergut" trug ebensoviel zur Verschärfung der Klassengegensätze bei wie das Sozialistengesetz, dessen unausgesprochener Zweck die Lähmung der Demokratie war. Jetzt bildete sich die verhängnisvolle Gewohnheit aus, zwischen zwei Arten von Staatsbürgern zu unterscheiden: den „Nationalen" und den „Reichsfeinden". Die Ultramontanen, die Sozialdemokraten und die Linksliberalen zählten nicht zu den „staatserhaltenden Parteien". Sie konspirierten mit den Polen, Welfen und Elsässern, die in den Augen der „Nationalen" des fortgesetzten Hoch- und Landesverrats verdächtig waren. Diese ungesunden Auffassungen wurden gezüchtet, weil man die parlamentarischen und demokratischen Konsequenzen der nationalstaatlichen Politik verhindern wollte. Aber im Reichstag erlangten, zuerst in den achtziger Jahren, die nicht-„nationalen" Parteien die Mehrheit. Von da an bereitete sich schon die Parteikonstellation vor, die sich im ersten Weltkrieg um die „Friedensresolution" von 1917 sammelte und 1919 als „Weimarer Koalition" die Verfassung der Republik beschloß.

Von der Presse Bismarcks und seiner Nachfolger wurde diese „Abwehrmehrheit" oft als antinational verdächtigt. Man muß sich vergegenwärtigen, was es bedeutet, wenn die Vertretung der Volksmehrheit in ihrem natürlichen Anspruch, den Willen der Nation auszudrücken, in dieser Weise gekränkt wird. Bismarck selbst verglich in zwei Reichstagsreden im März 1885 das Volk mit dem „blinden Hödur", der sich vom bösen Loki dazu mißbrauchen läßt, den Sonnenhelden Baldur umzubringen. Der Kanzler rief aus: „Der Parteigeist, wenn der mit seiner Lokistimme den Urwähler Hödur, der die Tragweite der Dinge nicht beurteilen kann, verleitet, daß er sein Vaterland erschlage, der ist es, den ich anklage vor Gott und der Geschichte, wenn das ganze herrliche Werk der Nation von 1866 und 1870 wieder in Verfall gerät." „Parteigeist" war im deutschen Kaiserreich immer nur eine Eigenschaft der Demokratie; die „Nationalen" waren nicht „Partei".

Die Mehrheitsverhältnisse im Reichstag waren ein Hinweis darauf, daß der Fortschritt der Gesellschaftsentwicklung dem antidemokratischen Vorzeichen vor der nationalen Politik widersprach. Die am stärksten demokratisierende Gesellschaftsmacht war die Industrie. Sie machte aus den abwandernden Gutsuntertanen Ostelbiens in den großen Städten und Industriegebieten sozialistisch gesinnte Arbeiter. Ferner gab es im Reiche ein außerpreußisches Deutschland, in dem das Leben zum Teil stärker demokratisiert war. Südwestdeutschland vor allem bildete eine demokratische Landschaft. Sie entbehrte der staatlichen Geschlossenheit Preußens, aber ihre Bedeutung für die deutsche Geschichte war seit dem Hambacher Fest von 1832 unverkennbar. Auf ihrem Boden tagte 1848 in Frankfurt die Nationalversammlung. Bei der Überleitung des Kaiserreichs in die Weimarer Republik kamen die führenden Männer aus dem Südwesten: Prinz Max von Baden, der die Verfassung parlamentarisierte, General Groener und Friedrich Ebert, die sich zur Errichtung der bürgerlichen Republik verbanden, Erzberger und Josef Wirth, die Führer der Demokratie im katholischen Volksteil. Die katholische Kirche selbst war in Deutschland, ungeachtet ihres autoritären Lehramts und ihrer hierarchischen Verfassung, eine demokratisierende Macht. Denn als sie durch die Säkularisierung am Anfang des 19. Jahrhunderts ihren Grundbesitz und ihre Selbständigkeit an die Fürstenstaaten verlor, konnte sie ihre Freiheit gegen das Staatskirchentum nur durch Mobilisierung der breitesten Volksschichten verteidigen. Auf den Bischofsstühlen saßen keine Prinzen mehr, sondern Priester aus dem Volk. Ein hochentwickeltes Vereinswesen setzte seit 1848 die Massen in Bewegung. Eine volkstümliche Presse unterrichtete die Gläubigen in Stadt und Land. Im Bunde mit dem Volke bestand die Kirche den Kulturkampf. Hierarchie und Demokratie brauchen keine Gegensätze zu sein, weil eine auf den Geist begründete Rangordnung ein positives Verhältnis zu Freiheit und Gleichheit hat.

Die Verfassungsformen des Kaiserreiches entsprachen dieser Entwicklung der Gesellschaftskräfte nicht. Kein Abgeordneter des Volkes durfte Minister oder Staatssekretär der Reichsregierung werden. Das Parlament besaß wohl

das Budgetrecht mit einer Kontrolle über den Reichshaushalt, aber keinen Einfluß auf Armee und Diplomatie. Auf beiden Gebieten blieb noch der kaiserliche Absolutismus in Kraft, ausgeübt durch Militär- und Zivilkabinett und den Reichskanzler. Das Bürgertum als Klasse durfte zwar reich werden, aber nur einzelne erhielten Zutritt zur Generalität, zum Ministeramt oder Gesandtendienst. Bis zum Krieg 1914 war kein Reichskanzler bürgerlich. Vertretern der Arbeiterschaft amtlichen Einfluß einzuräumen, erschien undenkbar. Den deutschen Volksvertretern mangelte jede Schulung zu wirklicher politischer Verantwortung. Die Parteizersplitterung, die eine Mehrheitsbildung außerordentlich erschwerte, war von oben gewünscht; sie war durch Kulturkampf und Klassenkampf absichtlich gefördert worden.

Demokratisierung durch den ersten Weltkrieg

Mit diesem Zwiespalt zwischen undemokratischer Verfassung und stark demokratisierten Sozialverhältnissen trat das Reich 1914 in den Krieg. Da geschah das Unerwartete, daß die Sozialdemokratie am 4. August die Kriegskredite bewilligte. Die Kunde davon war so erstaunlich, daß Lenin, der damals in der Schweiz lebte, die Meldung erst für eine Mystifikation hielt. Er war bisher ein Bewunderer der großen deutschen Arbeiterpartei, ihrer Disziplin und militanten Kraft gewesen; er weigerte sich zuerst, etwas anderes von ihr zu glauben, als daß sie die Parole des Generalstreiks gegen den Krieg ausgeben werde. Auch die Sozialistische Internationale in Brüssel erwartete diese Haltung, zumal sich die deutsche Regierung soeben des flagranten Neutralitätsbruchs gegen Belgien schuldig gemacht habe. Aber die deutsche Sozialdemokratie handelte in der entscheidenden Stunde demokratisch, nicht revolutionär, denn sie kannte die Stimmung der Arbeiterschaft, die für die Verteidigung der Heimat gegen die „Dampfwalze" des Zarismus war.

Jetzt hätte die Antwort der Regierungen des Reiches und Preußens die sofortige Demokratisierung des preußischen Dreiklassenwahlrechts und die Parlamentarisierung der Reichsverfassung sein müssen. Die Erfüllung der Wehrpflicht durch jeden Arbeiter und Bauern machte die Bewilligung des gleichen Wahlrechts und die Übertragung der Verantwortung auf die Volksvertretung unerläßlich. Der politische Führer der Nation hätte nunmehr aus dem Reichstag hervorgehen müssen, so wie auch in England und Frankreich Lloyd George und Clemenceau aus den Parlamenten kamen. Man braucht nicht zu bezweifeln, daß auch einem deutschen Parlamentarier staatsmännische Qualitäten hätten zuwachsen können. Man kann aus späterer Zeit auf das Beispiel Stresemanns hinweisen. Im August 1914 fiel zwar das Kaiserwort: „Ich kenne keine Parteien mehr, ich kenne nur noch Deutsche." Aber politische Konsequenzen wurden daraus nicht gezogen, und eine wahre Sternstunde ging ungenutzt vorüber.

Im Kriege war nichts anderes als das Feldheer selbst die stärkste demokratisierende Kraft. Das alte, streng monarchistische, ständisch selbstbewußte Offizierskorps ging unter. Ganz abgesehen von den Blutverlusten, die es erlitt, reichte es für das Millionenheer, das unter die Waffen gerufen wurde, ohnehin nicht aus. Das „Fronterlebnis" veränderte den Geist; die Kriegsoffiziere fühlten gewiß national, aber nicht mehr im alten Sinne königstreu. Bei den Mannschaften erlebten Arbeiter und Bauern zum ersten Male ein gemeinsames Schicksal. Sie hielten miteinander jahrelang den zermürbenden Schützengrabenkrieg durch, solange sie noch an einen Sinn ihrer Opfer glauben konnten. Doch nach dem Scheitern der Ludendorff-Offensive im Sommer 1918 wurde das Feldheer revolutionsreif. Es hielt noch stand, aber für einen großen Einsatz war es nicht mehr zu gewinnen, weil ihm bewußt war, daß die materiellen Voraussetzungen dafür nicht mehr vorhanden waren. Niemand war bereit, den Matrosen, den Munitionsarbeitern, dem Heimatheer entgegenzutreten, als diese den Gehorsam verweigerten. „Feldgrau schießt nicht auf Feldgrau" hieß die Parole, die später von den Generalen beim Kapp-Putsch anders ausgelegt wurde.

Diese Tatsachen hat die „Dolchstoß"-Legende geradezu auf den Kopf gestellt. In Wirklichkeit wurde das Feldheer keineswegs „von hinten erdolcht", sondern wartete nur darauf, „Schluß zu machen". Ludendorffs diktatorische Kriegswirtschaft erleichterte, da sie erfolglos blieb, die Revolution. Die staatliche Organisation der Rüstungsindustrie wirkte wie eine Schule des Sozialismus. Der schwerste politische Fehler des Chefs der Obersten Heeresleitung war, daß er nicht schon im Juli 1918 den Entschluß fand, den Hauptausschuß des Reichstags wahrheitsgemäß über die Lage zu informieren, damit dieser rechtzeitig eine parlamentarische Regierung bilden und Friedensverhandlungen anbahnen könne, und zwar ohne die später von Ludendorff verschuldete verhängnisvolle Waffenstillstandsbitte. Denn diese, nicht der Wunsch nach Frieden, war es, die Deutschlands Ansehen bei Freund und Feind vernichtete und in der ganzen Welt den Eindruck machte, es müsse bedingungslos kapitulieren.

Einen Teil der Schuld an der Zerstörung der Monarchie trägt Wilhelm II. selbst. In seiner Abreise von Berlin nach dem Großen Hauptquartier in Spa am 29. Oktober 1918 lag eine Selbstaufgabe. Er „kämpfte nicht auf den Stufen des Thrones", wie ihm Bismarck ans Herz gelegt hatte. Eine Kampfhandlung zur Rettung der Monarchie wäre es gewesen, wenn er in diesem Augenblick für seine Person, nicht aber für sein Haus auf die Krone verzichtet hätte. Scheidemann hatte recht, wenn er am gleichen Tage an den Reichskanzler Prinzen Max brieflich die Bitte richtete, dem Kaiser die Abdankung zu empfehlen. Er tat dies als Mitglied des Reichskabinetts; die Forderung öffentlich zu erheben, wollte er vermeiden. Zwei Tage später, am 31. Oktober brachte aber der „Vorwärts" doch den aufsehenerregenden Artikel „Was wird der Kaiser tun?" Er unterschied zwischen „Glaubensmonarchie" und „Vernunftmonarchie". Das Bekenntnis Wilhelms II. sei zeitlebens die Glaubensmonarchie gewesen, aber

er habe damit bei den andern schon lange keinen Glauben mehr gefunden, nicht einmal auf der Rechten, bei den Konservativen, wo man ihn nicht soldatisch und nicht „preußisch" genug fand. Persönlich sei ihm aus seiner Selbstüberschätzung kein Vorwurf zu machen, weil sie ein Produkt seiner Erziehung sei. Das Bürgertum trage die Schuld daran, daß man das „persönliche Regiment" zu lange geduldet habe. Dieser „Vorwärts"-Artikel legte dem Kaiser durch die Unterscheidung zwischen „Glaubens"- und „Vernunft"-Monarchie das Stichwort in den Mund, mit dem er unter Wahrung seiner Würde hätte abdanken können. Aber er verstand das gar nicht, und seiner Umgebung wird man kein Unrecht tun, wenn man sagt, sie *wollte* nichts verstehen.

Bei der Unterzeichnung der Verfassungsänderungen am 28. Oktober, die aus dem Deutschen Reich einen parlamentarischen Staat machten, sagte Wilhelm II. in einem Erlaß an den Reichskanzler, daß jetzt grundlegende Rechte von der Person des Kaisers auf das Volk übertragen würden, daß jedoch das alte Regime vor der Geschichte in Ehren bestehen werde und im übrigen das Kaiseramt schon immer Dienst am Volk gewesen sei. Jetzt hätte nur etwas Besinnung auf die Geschichte dazu gehört, an den Kaisergedanken von 1848 zu erinnern. Dieser gehörte damals zu den Ideen der Bewegung und wurde von den breitesten Schichten des Volkes getragen. Er darf zum Gedankengut der Demokratie jener Tage gerechnet werden. Die Grenzen zwischen dem Kaisergedanken und dem republikanischen Ideal waren 1848 noch fließend, war doch der mittelalterliche Kaiser, an dessen Größe und Ruhm die Patrioten dachten, ein Wahlherrscher gewesen. Ludwig Uhland, der das Wort von dem mit demokratischem Öl gesalbten Haupt gesprochen hat, das über Deutschland leuchten werde, hatte an ein Wahlkaisertum auf Lebenszeit gedacht, zu dem recht wohl ein deutscher Fürst, grundsätzlich aber jeder freie deutsche Mann berufen werden könnte. Erst später hatte dann Bismarck den „mit demokratischem Öl gesalbten" Kaisergedanken aufgegriffen und ihn so zurechtgebogen, daß er auf den König von Preußen paßte. Hätte Wilhelm II. ein wenig mehr von deutscher Geschichte gewußt als die preußische Legende, so hätte er mit Würde und Ehren jetzt sagen können, er räume seinen Platz zugunsten seines minderjährigen Enkels, der unter einer Reichsregentschaft ein demokratischer Kaiser werden könne. Prinz Max von Baden hielt die Abdankung schon seit Tagen für unvermeidlich. Die dritte Note des amerikanischen Staatssekretärs Lansing, die am 24. Oktober in den Berliner Abendblättern stand, sagte, daß die Alliierten „Verhandlungen" nur mit echten Vertretern des deutschen Volkes führen könnten, und daß anderseits Deutschland „kapitulieren" müsse, wenn man es noch mit seinen bisherigen „militärischen Beherrschern" und „monarchistischen Autokraten" zu tun bekomme. Prinz Max hätte in wesentlich besserer Position der amerikanischen Regierung erwidern können, wenn er auf eine als echt erkennbare Umwandlung des Kaisertums hätte hinweisen können.

In späteren Artikeln der „Deutschen Allgemeinen Zeitung" vom 16. November 1918 und der „Frankfurter Zeitung" vom 9. August 1919 enthüllte er, daß der Kaiser durch seine persönliche Umgebung zur Abreise nach Spa gedrängt wurde, um ihn dem Einfluß des Reichskanzlers zu entziehen. Diese „Flucht" war für den Sturz der Monarchie entscheidender als zwei Wochen später die nach Holland. Dem Kaiser wurde eingeredet, seine Abdankung werde das Signal zur Auflösung der Front geben. In Wirklichkeit waren die Herren der Obersten Heeresleitung peinlich überrascht, als er in Spa erschien. Sie wußten gar nichts mit ihm anzufangen. Hindenburg fand die Worte nicht, ihm das ins Gesicht zu sagen, was Scharnhorst oder Gneisenau an seiner Stelle wohl fertigbekommen hätten. Aber er tat auch nichts *für* den Kaiser, sondern ließ die Dinge einfach treiben, bis die Ausreise nach Holland am Morgen des 10. November zur Tatsache geworden war.

Armee und SPD in der demokratischen Republik

Am Abend desselben Tages ließ sich der Erste Generalquartiermeister Groener, der Nachfolger Ludendorffs, durch einen seiner Offiziere, den damaligen Major v. Schleicher, auf dem geheimen Draht der OHL zur Berliner Reichskanzlei mit Friedrich Ebert verbinden, der soeben der Vorsitzende der Revolutionsregierung, des „Rates der Volksbeauftragten", geworden war. Er fragte an, ob diese Regierung gewillt sei, dem bolschewistischen Umsturz Widerstand zu leisten. In diesem Falle sei das Feldheer bereit, sich hinter sie zu stellen. Ebert nahm das Bündnis sofort an. Damit erfüllte der Führer der Sozialdemokratie — wie im August 1914 abweichend vom Standpunkt des Klassenkampfs — zum zweiten Male den demokratischen Willen der deutschen Arbeiterschaft, die in ihrer großen Mehrheit wohl sofortigen Frieden und produktive Arbeit wünschte, aber keinen Umsturz der Gesellschaftsordnung. Für Lenin war das der zweite, viel schlimmere Verrat an der Arbeiterklasse. Für Deutschland aber war es der Sieg des Gedankens des demokratischen Nationalstaats, nun allerdings mit der Verfassung der Republik. Die Führung der SPD und die OHL des Feldheeres müssen als die Paten angesehen werden, die den neuen Staat, der später die Weimarer Republik genannt wurde, über die Taufe hielten. Die Nationalwahl am 19. Januar 1919 ergab keine sozialistische, sondern eine bürgerliche Mehrheit. Die SPD erkannte den Volkswillen an und entschied sich für die bürgerliche Demokratie und gegen die rote Diktatur.

Aber es fiel ihr schwer, konsequent zu bleiben. Sie entschloß sich nicht, das Prinzip des Klassenkampfs rasch zu verabschieden und mit den republikanischen Parteien des Bürgertums eine nicht bloß vorübergehende taktische, sondern eine dauernde Koalition zu vereinbaren. Unentbehrlich war vor allem ein Dauerausgleich mit dem Zentrum, der durch entschlossene kulturpolitische Zugeständnisse zu gewinnen gewesen wäre. Unvermeidlich war ferner eine

besondere Verständigung mit Bayern, weil das eigene Staatsbewußtsein des bayrischen Volkes eine demokratische Realität war. Der Schwabinger Literat Kurt Eisner, der sich vorübergehend in München zur Macht aufschwang, war zwar gewiß ein unzulänglicher „Staatsmann"; aber die Berliner hätten von ihm lernen könen, was in Bayern zu respektieren ist. In den folgenden Jahren fehlte der SPD zu sehr der entschlossene Wille, die Weimarer Republik als Endform demokratischer Staatsbildung anzuerkennen. Es war ein schwerer Fehler, daß sie den Arbeitern allzu häufig als bloße Durchgangsform zu einem nebelhaften „Sozialismus" hingestellt wurde. Man hätte das Volk dazu erziehen müssen, in *diesem* Staate „seinen" Staat zu erkennen, und nicht in einem utopischen „Zukunftsstaat". In ihrem unklaren Verhältnis zur Weimarer Republik gab die SPD Machtpositionen auf, die sie niemals hätte räumen dürfen, vor allem das Reichswehrministerium nach dem Kapp-Putsch. Zuletzt ging nach dem Tode Eberts (1925) auch die Stellung des Reichspräsidenten verloren, und die Aussicht, sie bei der Neuwahl wiederzugewinnen, war schon vorher vertan.

Weit mehr noch als die SPD distanzierte sich die Armee von der Republik. In Offizierskreisen verbreitete sich auch das Träumen von einem „Zukunftsstaat", nämlich von der Wiederaufrichtung des Machtstaates von 1914. Der Widerwille gegen den Versailler Frieden, besonders den Kriegsschuldartikel, aber auch gegen die Landabtretungen an Polen, bewog die entstehende „Reichswehr", an eine „Ostorientierung" zu denken, als ob die Sowjetunion der natürliche Verbündete Deutschlands gegen die Westmächte werden könnte, so wie das zaristische Rußland öfters der Rückhalt Preußens gewesen war. Der bolschewistische Vertreter Radek, der 1919 bei den Berliner Spartakistenunruhen in Gefangenschaft geriet, vermochte im Gefängnis bereits sehr bemerkenswerte Verbindungen mit deutschen Wirtschafts- und Reichswehrführern anzuknüpfen. Drei Jahre später brachte der Außenkommissar Tschitscherin bei Gelegenheit der internationalen Wirtschaftskonferenz in Genua mit dem deutschen Außenminister Rathenau den Freundschaftsvertrag von Rapallo zustande. Nach dieser Annäherung der Staatsmänner hoffte der Chef der Reichswehr, General von Seeckt, mit sowjetischer Hilfe nicht nur die Entwaffnungsbestimmungen von Versailles umgehen zu können, sondern auch das neue Polen wieder zu vernichten und die alte deutsch-russische Grenze wiederherzustellen. Um einer letzten Endes unfruchtbaren Revanche an Frankreich willen pflegten zur Genugtuung Moskaus nicht wenige deutsche Nationalisten den Wunschtraum, man könne ein Bündnis mit dem Bolschewismus schließen, ohne daß man ihm dabei selbst anheimfallen werde. Es war Stresemanns Verdienst, daß er mit seiner Locarnopolitik einen besseren Weg eröffnete.

Als Hindenburg Reichspräsident geworden war, gelang es 1926, Seeckt aus der Reichswehrführung auszuschalten. Die Wahl des Generalfeldmarschalls bedeutete noch nicht unbedingt schon die Einleitung zur Niederlage der deutschen Demokratie. Unter den Offizieren des Wehrministeriums stand der General von Schleicher, der einst der OHL von Spa angehört hatte, beim Präsi-

denten in besonderer Gunst. Er hatte politischen Ehrgeiz und auch ein politisches Konzept. Das Übel des parlamentarischen Systems war die Unstabilität der Regierungen, die keine Mehrheit hinter sich bringen konnten. Schleicher glaubte im Artikel 48 der Weimarer Verfassung die Grundlage für eine zeitweilige „Präsidialregierung" finden zu können, die ohne Vertrauensvotum des Reichstags im Amt bleiben und dem Staat über eine Reihe von innen- und außenpolitischen Schwierigkeiten hinweghelfen könne, bis man etwa nach der Beendigung des Besatzungsregimes im Rheinland und nach der Beseitigung der Entwaffnungsbestimmungen und Reparationen in ruhigeres Fahrwasser gelange.

Was in den ersten Jahren der Präsidentschaft Hindenburgs angebahnt wurde, sah aus wie eine Machtübernahme durch die Männer der ehemaligen OHL in Spa: Hindenburg als Reichspräsident, Schleicher als der politische Kopf im Wehrministerium. Chef der Heeresleitung wurde an Seeckts Stelle der General Heye, der auch der OHL angehört hatte. Nach einigen Jahren wurde er durch den General von Hammerstein-Equord abgelöst, der Schleicher als persönlicher Freund noch näher stand. Als Reichswehrminister aber kam im Januar 1928 General Groener wieder an verantwortliche Stelle. Er und seine Mitarbeiter hatten mit Ebert zusammen im November 1918 den republikanischen Staat aus der Taufe gehoben. Ein Zusammenwirken mit der Arbeiterschaft hielten Groener und Schleicher auch jetzt für nötig, wenn auch nicht mehr unter den Bedingungen von damals. Seit Hindenburg Präsident war, saß die Reichswehrführung am längeren Hebelarm. Das Ziel Schleichers war eine zugunsten der Armee modifizierte Wiederaufnahme der Staatspolitik, mit der man 1918 den Bestand des Reiches gesichert hatte.

So kam es nach dem Zerfall der letzten parlamentarischen Mehrheitsregierung im März 1930 zur Einsetzung des „Präsidialkabinetts" Brüning. Schleicher war es, der diesen Zentrumsführer für das Experiment gewann und vorschlug. Brüning aber hatte die Geschicklichkeit während seiner Amtszeit, die von der großen Wirtschaftskrise heimgesucht wurde, in entscheidenden Augenblicken immer wieder auch eine Mehrheit des Reichstags auf seine Seite zu bringen, so daß der Anschein der Diktatur vermieden wurde. Die staatspolitische Erziehung der Parteien machte Fortschritte, spürbar besonders bei der Sozialdemokratie, nachdem sich bei der Wahl vom 14. September 1930 ein gefährlicher Erfolg für die rechtsstaatsfeindliche Hitlerpartei ergeben hatte. Die SPD ließ die Präsidialregierung arbeiten, indem sie sie „tolerierte". Brüning hätte Aussicht gehabt, die Krise zu überstehen. Keine Reichstagsmehrheit stürzte ihn, aber Schleicher selbst beging die Torheit, um einer Abenteuerpolitik willen dem Kanzler in den Rücken zu fallen.

Innenpolitisch scheiterten Schleicher und Brüning hauptsächlich an der Unzuverlässigkeit Hindenburgs. Der Reichspräsident war in seinem nur-militärischen Denken unpolitisch; er unterlag immer mehr unkontrollierbaren Einflüssen von Privatberatern, die man nur als Intriganten bezeichnen kann. Es

scheint aber so, als ob die Trennung Schleichers von Brüning wesentlich auch von einer außenpolitischen Illusion verursacht worden sei. Er scheint geglaubt zu haben, man könne während der Genfer Abrüstungsverhandlungen von 1932 die Abneigung Frankreichs gegen jede Verminderung seiner Streitkräfte ausnutzen, um Frankreichs Zustimmung zu einer begrenzten deutschen Aufrüstung zu gewinnen. Es sieht aus, als habe der General gemeint, mit einer mehr „französischen" als „englisch-amerikanischen" Ausrichtung der Politik für Deutschland Rüstungsvorteile herauszuschlagen. Für einen in Frankreich genehmen Reichskanzler hielt er Papen, dessen äußerst schlechter diplomatischer Ruf in England und Amerika womöglich gar besonderes Vertrauen in Frankreich wecken könnte.

Papen unternahm, als er Kanzler geworden war und Deutschland auf der Reparationskonferenz in Lausanne zu vertreten hatte, einen Versuch, Frankreich gegen England einzunehmen. Das Unternehmen war, weil es auf Sprengung der seit einem Menschenalter bestehenden „Entente cordiale" hinauslief, ebenso aussichtslos wie plump und endete mit einer europäischen Blamage für Papen. Inzwischen hatte es aber der Kanzler verstanden, einen persönlichen Einfluß auf Hindenburg zu gewinnen, den Schleicher in keiner Weise vorausgesehen hatte. Als nach zwei Reichstagswahlen die innere Lage im Herbst 1932 derart verfahren war, daß Papen nur noch mit offener Gewalt hätte weiterregieren können, widersetzte sich Schleicher, der selbst Reichswehrminister geworden war, dem Staatsstreich. Damit erzwang er Papens Rücktritt, verlor aber zugleich Hindenburgs Gunst. Er mußte sich entschließen, das Kanzleramt zu übernehmen, und versuchte, wieder demokratisch zu regieren. Dafür wollte er die Gewerkschaften und den Strasserflügel der Nationalsozialisten gewinnen. Gerade dies brachte die vereinten Kräfte der in der sogenannten „Harzburger Front" zusammengeschlossenen antirepublikanischen Gruppen gegen ihn auf. Papen fand den Weg zu Hitler, und am 30. Januar 1933 gelang es, dessen Berufung zum Reichskanzler durchzusetzen. Es sollte ein „Kabinett der nationalen Konzentration" sein; aber Hitler brauchte nur wenige Monate, um daraus die Regierung des „Führers" zu machen.

Erzieher zur Demokratie wider Willen

Hitlers Stärke war, daß er breiteste demokratische Kräfte hinter sich hatte, wenn auch unter arglistiger Täuschung über seine wahren, despotischen und kriegstreiberischen Absichten. Er war von Anfang an zum Eroberungskrieg entschlossen. Rauschning erwähnt in seinen „Gesprächen mit Hitler" dessen Äußerung, es gelte den Weltkrieg an dem Punkte wieder aufzunehmen, wo er 1918 aus Schwäche und Verrat abgebrochen worden sei. Er sah in den Slawen geborene Knechtsvölker, in den Deutschen das geborene Herrenvolk, und gründete diese Auffassung auf seine dilettantische, in verbrecherischen

Vorstellungen schwelgende Rassenlehre. In seinen Machtstaatsillusionen stand Hitler nicht allein, weil viele andere Nationalisten sie teilten. Aber er übersteigerte sie, weit über alles hinaus, was gutgläubige Anhänger für denkbar hielten. Er hielt einfach jedes beliebige Machtziel für erreichbar, wenn man nur vor Brutalitäten, Vertragsbrüchen und Verbrechen niemals zurückschrecke. Demagogisch geschickt brachte er die große nationalsozialistische Bewegung auf die Beine. Es war nicht unverständlich, wenn nationale Politiker sich bemühten, aus ihr Hilfstruppen für die Festigung des Staates zu gewinnen. Aber sie hätten Gelegenheit genug gehabt, sich über den verbrecherischen Charakter der Führung klar zu werden. Am Ende waren es nicht die demokratischen Kräfte, die Hitler zur Macht verhalfen. Er hätte, da er weder die Sozialdemokraten noch das Zentrum besiegen konnte, die Mehrheit der Wähler nie gewonnen. Vielmehr siegte er mit Hilfe der schon erwähnten intriganten Machenschaften im Reichspräsidentenpalais.

Ein Umstand, der Beachtung verdient, ist die damalige Haltung der Kommunisten. Die oberste Befehlsstelle in Moskau hat den Sieg Hitlers eher begünstigt als bekämpft, denn die sowjetische Staatspolitik versprach sich von einem gegen die Westmächte eingestellten nationalistischen Deutschland größere Vorteile als von der demokratischen Republik. Stalin machte sogar noch nach Hitlers Angriffskrieg gegen die Sowjetunion und nach der Wende von Stalingrad im Jahre 1943 politische Schachzüge, die auf einen Sonderfrieden hätten hinauskommen können. Es ist überaus nützlich, beim Urteil über Hitler und den Nationalsozialismus zu berücksichtigen, was Stalin über ihn gedacht hat. Es gibt ein amerikanisches Memorandum vom 28. November 1943 (Teheraner Konferenz), das über seine Meinung Aufschluß gibt:

„Er sagte, Hitler sei ein sehr fähiger Mensch, aber im Grunde nicht intelligent, es fehle ihm an Bildung, von politischen und sonstigen Problemen habe er nur primitive Anschauungen. Er teile nicht die Ansicht des Präsidenten (Roosevelt), daß Hitler geistig unnormal sei, und sagte mit Betonung, nur ein sehr fähiger Mensch könne fertigbringen, was Hitler in der Einigung des deutschen Volkes geleistet habe, ganz gleich was wir von seinen Methoden hielten. Obwohl er es nicht ausdrücklich sagte, so war doch aus seinen Bemerkungen die Ansicht zu entnehmen, daß Hitler sich durch seinen dummen Streich, die Sowjetunion anzugreifen, alle Früchte seiner früheren Siege verscherzt habe."

Richtig verstanden wird diese Äußerung nur, wenn einem klar ist, daß „Einigung des deutschen Volkes" in Stalins Munde natürlich „Kollektivisierung", „Bolschewisierung" bedeutet. Stalin war Staatsmann genug, den Vorteil für seine Politik zu erkennen, daß niemand Besseres leistete als Hitler, um das deutsche Volk zur künftigen Überleitung in östliche Lebensformen vorzubereiten. Während er von den Fähigkeiten der deutschen Kommunisten wenig hielt, sah er in den Nationalsozialisten die wahren Wegbereiter des gesellschaftlichen Umsturzes, die Zerstörer der westlichen Kultur. Zum Glück für Deutschland war Hitler zu borniert, um seine eigene Berufung wahrhaft zu erkennen.

So hatten die zwölf Jahre seiner Herrschaft für die demokratischen Kräfte in Deutschland ein anderes Ergebnis, als Stalin erwartet hatte. Zunächst war während dieser Zeit jede demokratische Aktion unmöglich; nur eine Militärrevolution hätte Hitler stürzen können. Wohl aber fand in aller Stille ein großer demokratischer Erziehungsprozeß am Volke statt. Die hartnäckigen Illusionen über die Wiederaufrichtung eines deutschen Machtstaates wurden widerlegt. Die Niederlage Hitlers zeigte, daß nicht einmal die Methoden des Verbrechens ausreichten, um ehrgeizige Ziele zu ertrotzen. Ferner zeigten sich die Grenzen der Macht des Kommandierens. Man kann Mitteleuropa oder ganz Europa nicht von einem Befehlszentrum aus regieren; man braucht den bündischen Geist und damit die Demokratie.

Am augenfälligsten änderte sich durch die Erfahrungen unter Hitler die parteipolitische Situation in Deutschland. Die 1945 wiedererstehende SPD entwickelte ein lebendigeres Gefühl als früher für die Zusammengehörigkeit des demokratischen mit dem nationalen Gedanken. Die Partei neigt heute eher zuviel als zuwenig zu nationalistischen Auffassungen. Vom marxistischen Dogmatismus ist vieles zusammengebrochen, wenn auch der innere Umwandlungsprozeß, der sich in der Weimarer Republik zum Schaden des Staates nicht durchsetzen konnte, auch heute noch nicht zu Ende gekommen ist. Entschiedener ist der parteipolitische Wandel im bürgerlichen Lager. Hitlers Kirchenverfolgung verlieh der Idee einer politischen Union der Katholiken und Protestanten, die sich weder im Kaiserreich noch in der Weimarer Republik durchsetzen konnte, die Stoßkraft, sich demokratisch zu realisieren. Die geschichtlichen Erfahrungen zeigen, daß diese Union eine unentbehrliche Voraussetzung ist, wenn das parlamentarische System in Deutschland funktionieren soll. Denn die Aufsplitterung des Volkes, nicht bloß in Klassen, sondern auch in Weltanschauungsgruppen, war lange Zeit das stärkste Hindernis, das dem Sieg der demokratischen Kräfte entgegenstand. Wie lange war doch Deutschland, trotz seinen längst wirksamen stark demokratisierenden Kräften, in den Augen vieler Europäer das Land der Nicht-Demokratie!

Die Erfahrungen unter Hitler aber wird unser Volk nicht vergessen können. So wird es seine Zugehörigkeit zur abendländischen Kultur und damit zur Staats- und Gesellschaftsordnung der freiheitlichen Demokratie — entgegen den sehr bestimmten Erwartungen des Ostens — nicht verleugnen.

Wir haben ... zu prüfen, ob der Staat heute in einer volleren Weise, als die Reformation es auszusprechen wußte, als Gabe Gottes, als unsere Aufgabe erkannt worden ist, erkannt werden kann. Die Verantwortung, vor die wir gestellt sind, ist nicht mehr allein: der Mensch, der Christ als Untertan oder als Obrigkeit, sondern: der Mensch, der Christ im Staat, als verantwortliches Glied des Staates. Alfred de Quervain

WLADIMIR WEIDLÉ

Wiedergenesung der Kunst?

In einer Welt, die das Schaffen des Künstlers ohne Wurzeln und Obdach läßt, die ihm nur ein ungewisses und zufälliges Dasein gönnt, stoßen alle Versuche, ihm günstige Bedingungen der Entfaltung zu sichern, auf ihre eigene Absicht, auf ihre eigene Isolierung. Ein provozierter Traum ist nur noch das Scheinbild eines Traums. Erde und Kindheit, die wiedergefunden werden, sind es nur für mich und nicht für die anderen, wenn sich mein Wiederfinden von dem der anderen allzusehr unterscheidet. Ablehnung der Konstruktion bedeutet noch nicht Wiedergewinn des Schaffensvermögens. Zurückweisung des „l'art pour l'art" heißt noch nicht, die Kunst auf einen lebenspendenden Endzweck beziehen. Abscheu vor der Abstraktion heißt noch nicht ihr entkommen, vielmehr gerät man immer tiefer in sie hinein, je ängstlicher man sich an die Buchstäblichkeit der Photographie klammert. Gesteigertes Kunstbewußtsein zerstört die Kunst, die Jagd nach dem Stil verscheucht den Stil. Weder kann die Dichtung eine gemeinsame Sprache noch der Dichter seinen Ort unter den Menschen wiedererlangen, wenn diese Menschen so bequem ohne den Dichter und ihre Sprache ohne die Dichtung auskommen.

Wenn die Gestalten uns zusammengesetzt erscheinen, so liegt das an dem zusammengesetzten Charakter des Menschen von heute. Und wenn die Phantasiewelten zerblättern, so ist der Grund, weil sie nicht in ihrer Ganzheit von der vereinsamten Phantasie des Dichters erschaffen werden können. Die Kunst vermag nicht in reinlicher Isolierung und Unabhängigkeit zu bestehen, Gesetzen folgsam, die allein für sie geschaffen sind und von denen sich in der übrigen Welt keinerlei Spuren finden. Soll das schöpferische Vermögen des Menschen auf normale Weise in Tätigkeit treten, so ist die erste Grundvoraussetzung, daß im voraus ein gewisser geistiger Bezug zwischen seiner Weltvorstellung und der Art seiner Werkvorstellung besteht. Dieser Bezug kann denkbar elastisch sein; aber wenn er überhaupt da sein soll, muß zwischen beiden Begriffen ein gewisser Grad von Verwandtschaft angenommen werden. Nun kann aber weder die Welt- noch die Werkvorstellung noch die Verbindung zwischen beiden von einem Einzelmenschen voll und ganz gestiftet werden. Eine imaginäre Welt läßt sich ebensowenig von der Welt schlechthin — oder was als solche gilt — mit aller Strenge absondern, wie sie sich von den im gleichen Zeitraum erschaffenen Phantasiewelten abscheiden kann. Lockern sich die Bindungen in beiderlei Hinsicht allzusehr, so tritt eine doppelte Spaltung ein: zwischen dem Imaginären und dem Wirklichen einerseits und zwischen den einzelnen Phantasiewelten andererseits. So kommt es dahin, daß in unserer Zeit nicht nur die Kunst in ihrer Gesamtheit, sondern

auch jedes ihrer Werke für sich genommen eine sehr weitgehende, ja eine nahezu totale Selbstgesetzlichkeit für sich in Anspruch nehmen kann. Der Ästhetiker und der Kunstliebhaber beglückwünschen sich zu dieser Sachlage; dem Künstler verbietet die Eigenliebe, sich über sie zu beklagen; und doch bedeutet die Autonomie der Kunst im Grenzfall die Abdankung der Kunst.

Solange die Kunst sich noch nicht in sich selber verschanzt hatte, solange die Werte, die durch sie offenbar wurden, noch nicht in diese Verschanzung mit einbezogen waren, stand sie auf Grund ihrer eigentümlichen Kraft und ihres Eigenwesens in jener Gestalt da, die sie noch heute hat und immer haben wird: nämlich als eine spontane Ausstrahlung aller Werte, als ein fortdauerndes Zeugnis für all das, was im Menschen über den Menschen hinausreicht. Gewiß hatte sich von jeher auf ihrem Gebiet auch eine spezielle Fähigkeit tätig bewährt, aber diese Fähigkeit war nie Endzweck, sie war immer nur Mittel gewesen. Endzweck der Kunst ist nicht die Kunst, sondern die möglichst vollkommene Transparenz des Werkes. Wohlgemerkt: auch dieser Endzweck wird an die Kunst nicht von außen herangetragen; er ist nicht etwas, das sich dem Künstler im voraus angeben läßt. Was im Werk durchscheint, was in ihm Ausdruck findet, ist über allen menschlichen Gehalt hinaus; es ist eine Transzendenz unaussprechlicher Art. Eine Melodie, ein paar Verse, eine Federskizze sprechen zu uns, wenden sich an uns, begnügen sich nicht mit dem, was sie uns hören und sehen lassen; wer aber soll uns, wenn sie abwesend sind, sagen, was sie uns zu sagen haben? Das Kunstwerk ist weder Bezeichnung noch Spiegelung, sondern Ausdruck; und zwar drückt es nicht etwas aus, von dem man bereits wußte, daß es sich ausdrücken lasse. Aber jenes Unsagbare, das über den Ausdruck hinausweist und das es ebenfalls in den Ausdruck hineinnimmt, jene Transzendenz, der es sich erschließt, gehört nicht nur ihm allein, gehört nicht nur dem Bereich der Kunst an. Das bedeutet aber, daß jede übermäßige Absonderung des Werks zu seinem Zerfall führt und daß die Selbstgesetzlichkeit der Kunst diese selber in tödliche Gefahr bringt.

Das Problem, das sich hiermit stellt, ist weder auf sozialer Ebene zu lösen noch läßt es sich in rein soziologische Begriffe fassen. Die in Verlust geratene Gemeinschaft war nicht institutioneller Art, und es wäre vergebliche Mühe, sie auf dem Wege sozialer Einrichtungen wiederherstellen zu wollen, einerlei, welcher Art und welchen Umfangs diese auch wären. Man kann nicht gründlicher und nicht verderblicher irren, als wenn man, um der Kunst aufs neue zu einem Stil zu verhelfen, um sie mitten in die Menschheit zu verpflanzen, das lebenstüchtigste Verfahren einschlägt: das heißt das Angebot auf die Nachfrage abstimmt und den Produzenten auffordert, sich den Ansprüchen der größtmöglichen Zahl von Konsumenten anzupassen. Man vergißt zu häufig, daß der Zwang, der in totalitären Ländern auf Literatur und Kunst ausgeübt wird, nicht nur seines Zwangscharakters wegen verhaßt ist, oder weil die Ideen, die er durch allerlei Kitsch propagieren läßt, platt sind, sondern auch deshalb, weil er eben diesen Kitsch mit Berufung auf seine eigenen Verdienste in

Auftrag gibt und als ein Ersatzprodukt propagiert, das von vornherein einer nahezu allgemeinen Zustimmung sicher sein kann. Und man vergißt ebenso gern, daß in den freien Ländern, wo jeder Zwang wegfällt, die als Kunst und Literatur getarnte Banalität immer weiter um sich greift und von Tag zu Tag bedrückender wird, nicht weil die Nachfrage ihr dieses Gewicht verschafft, sondern ihr eigenes Angebot, das die Nachfrage selbsttätig lenkt und auf die niedrigsten und trivialsten Seiten der Menschennatur setzt.

Es kommt sogar vor, daß man dieses Sichfinden in der Plattheit mit jenem anderen Sichfinden zusammenwirft, aus dem in früheren Zeiten der Stil hervorging und das die Menschen im Höchsten, das sie besaßen — in ihrem Glauben und in ihrer Liebe zu Gott — zusammenführte. Als könnte die Gewißheit gemeinsamer Teilhabe an der Transzendenz, die eben von der Transzendenz her, das heißt innerlich, die Werke untereinander und die künstlerische Tätigkeit mit den anderen Tätigkeiten des Menschen verband, auch nur von ferne mit einer Abstimmung verglichen werden. Ebensowenig beschränkt sie sich auf eine bloße — spontane oder gelenkte — Ähnlichkeit des Geschmacks und der ästhetischen Bedürfnisse einer Gemeinschaft. Die Gemeinschaft, die einem normalen Wachstum der Kunst zugrunde liegt, ist weder künstlerischer noch sozialer, sie ist religiöser Natur.

Wenn die Eigengesetzlichkeit der Kunst — in jenem Augenblick, da sie aufhört, bloßer Gesichtspunkt zu sein, und in das Stadium ihrer Verwirklichung eintritt — die künstlerische Schöpfung bedroht, und wenn sich jede von außen bewirkte Einschränkung dieser Selbstgesetzlichkeit in Hinsicht auf einen Zweck oder ein praktisches Resultat als nicht minder gefahrvoll herausstellt, bleibt nichts anderes übrig, als die Strömung hinaufzuschwimmen, zu den Quellen heimzukehren und die Kunst wieder in den alten Boden einzupflanzen, der sie einst gedeihen und Früchte tragen ließ. Lange Zeit hatte sie in nicht deutlich unterschiedener Gemeinschaft mit dem religiösen Leben gestanden, und als sie gesondert aus ihm hervortrat, hörte sie darum nicht auf, sich jahrhundertelang weiter aus ihm zu speisen, über die Brücke einer ganzen Anzahl von Ideen, Bildern und Empfindungen, die nach wie vor in ihm verankert waren. Der Bereich der Phantasie und des mythischen Denkens ist der natürliche Treffpunkt von Kunst und Religion, so daß der Opfernde ohne Gemeinde, wenn er an ihn zurückkehrt, aufs neue in die menschliche Gemeinschaft heimfindet. Grundsätzlich wäre, rein künstlerisch betrachtet, jede beliebige Religion, sofern Mythos und Logos in ihr erscheinen, imstande, die Kunst aus ihrer unfruchtbaren Freiheit zu erlösen und sie wieder mit einem Gesetz zu versehen, das, obwohl ihr eigens zugehörig, nicht einzig und allein ihr Gesetz ist. Aber nach anderthalbtausend Jahren christlicher Kultur kann man sich nur schwer vorstellen, daß ein Europa, welches heute in seinem Bestand auf beiden Seiten des Atlantischen Ozeans fortlebt, nicht nur die Kunst schlechthin, sondern *seine* Kunst retten sollte — denn es hieße, sich selber zu zerstören, wenn es dabei das Evangelium mit dem Koran oder der buddhistischen Lehre vertauschen, das

griechische Heidentum, das sein Bestes an die christliche Tradition abgegeben hat, wieder einführen wollte, oder — was noch schlimmer wäre —: wenn man sich auf salzlose Theosophien, auf schwächliche und fragwürdige Synkretismen oder auf esoterische Scharlatanerien einlassen wollte. Es waren denn auch nicht diese verschiedenerlei Richtungen, die einzuschlagen jene wenigen für gut befanden, denen der — in gewissem Maße auch geglückte — Versuch zu danken ist, für die Kunst ihre wahre geistige Heimat wiederzugewinnen.

Groß ist in der geistigen Welt von heute die Zahl jener, die begriffen haben, daß der geradeste und sicherste Weg, um die Kunst wieder in jene Lebensluft, die ihr seit langem fehlt, einzutauchen, jener Weg ist, der zu einer neuen Einheit von Kunst und Religion, von schöpferischer Phantasie und christlichem Glauben führt. Es ist übrigens ungenau zu sagen, sie hätten es begriffen: denn es handelt sich dabei nicht um eine bewußte Wahl, es handelt sich um keine vorbedachte Partnerschaft, sondern um einen Aufschwung des ganzen Wesens, in Erwiderung auf einen unwiderstehlichen Ruf. Im Vergleich mit dem vorigen Jahrhundert könnte man unseres fast ein religiöses nennen. Claudel ist im gleichen Sinne wie Dante oder Calderon ein großer christlicher Dichter. T. S. Eliot ist es nicht minder. Der Raum, den in der heutigen europäischen und amerikanischen Literatur gläubige Autoren und religiöse Themen einnehmen, ist unendlich viel bedeutsamer als etwa vor fünfzig oder sechzig Jahren. Zu Anfang des Jahrhunderts war Péguy als Prophet aufgestanden. Kunst und geistige Haltung Dostojewkijs haben erst dreißig Jahre nach seinem Tode angefangen, den Westen zu durchdringen; ihre Wirkung hat seitdem nicht nachgelassen, sondern scheint noch immer im Wachsen begriffen. Unsere Ururenkel werden kaum für möglich halten, daß Kierkegaard nicht im 20., sondern im 19. Jahrhundert gelebt hat. Niemand wird bestreiten wollen, daß es heute in aller Welt eine starke katholische Literatur gibt, von einem Einfluß, wie er vor kurzem noch nicht denkbar gewesen wäre. Es wäre müßig, ihre berühmtesten Vertreter in den katholischen Ländern, wenn auch nur mit Namen, aufzuführen; doch muß der rein statistisch weniger erklärbaren Rolle gedacht werden, die sie in Ländern wie England oder Norwegen spielt, mag sie hier auch von Sigrid Undset allein getragen werden. Drei katholische Dichter Englands — Coventry Patmore, Gerard Manley Hopkins und Francis Thompson — sind im vorigen Jahrhundert Vorläufer jener Erneuerung religiöser Lyrik gewesen, die erst in unserem Jahrhundert zur Entfaltung kam; und Chesterton, Belloc, Baring, die in der folgenden Generation von Graham Greene und Evelyn Waugh abgelöst wurden, zeugen nicht minder beredt als Bernanos und Mauriac in Frankreich von der Lebenskraft katholischer Literatur in heutiger Zeit.

Die anglikanische Seite hat ein genau entsprechendes Zeugnis geliefert: zunächst in der Gestalt Eliots, später in Gestalt einer Gruppe von Prosaschriftstellern, Dramatikern und Lyrikern, die durchaus nicht nur von Eliots Einfluß abhängen. Gleichzeitig, wenn auch nicht in direktem Zusammenhang mit

diesen Bewegungen im Westen, wurde das geistige Erbgut der orthodoxen Kirche, das in der russischen Literatur des vorigen Jahrhunderts von Chomiakow, Leontiew, Dostojewskij, Solowjow aufgenommen worden war, von neuem von Denkern wie Bulgakow, Florenskij und Berdjajew durchdacht, deren Einwirkung auf das gesamte künstlerische und literarische Leben vor der Revolution größer war als je zuvor. Auch der Protestantismus gab sich vom Beginn des Jahrhunderts an weniger intellektualistisch und moralistisch als vordem, was Schriftstellern wie F. T. Powys und C. F. Ramuz die Möglichkeit gab, aus seiner Tradition echte religiöse Elemente zu schöpfen und sie ihrer mythischen Weltschau einzufügen. Im übrigen dürften die konfessionellen Unterschiede in dieser Frage der Rückkehr zu den Quellen christlicher Inspiration nur eine sehr untergeordnete Rolle spielen. Nicht die Reinheit der Lehre ist das Hauptkennzeichen einer derart elementaren Bewegung, in deren Schoß sich die Häresie ebenso fruchtbar erweisen kann wie die Orthodoxie. Die Bekehrung des Künstlers meint nicht Anhängerschaft an eine Lehre; sie ist ein Wandel in seinem Leben, vor allem aber im Leben seiner Phantasie. Die Heimkehr zur Kindheit, zur Erde, der wiedergewonnene Sinn für das Wunderbare kleiden sich, wie wir sahen, in Formen und Farben, wie sie christlicher Überlieferung vertraut sind. Der Dichter dürstet nach Poesie, und es ist der Glaube, der diesen seinen Durst stillt. Das Taufbecken ist für ihn zu allererst ein Jungbrunnen.

Kein anderer Weg führt zur Wiedergeburt der Kunst als jener, auf dem sie abermals religiösen Kräften begegnet. Wer aber möchte, von ein paar wohlmeinenden Leuten, die sich das Schicksal der Kunst nur oberflächlich nahegehen lassen, abgesehen, die Behauptung aufstellen, daß Hindernisse auf diesem Wege entweder nicht vorhanden sind oder eine untergeordnete Rolle spielen? Die Trennung zwischen Kunst und Kirche, die man beiderseits in Kauf genommen hat und die heute als nahezu selbstverständlich gilt, hat eine Reihe grausamer und hartnäckiger Mißverständnisse hervorgebracht. Auf der Seite der Kunst begegnet man seit der Romantik nur allzu häufig einer ausschließlich ästhetischen Betrachtungsweise christlicher Religion, einer Betrachtungsweise, die nicht einmal für die Kunst selber zureicht. Wird das Christentum doch nur als ein Gelände für Ausgrabungen, als eine malerische Ruinenstadt oder bestenfalls als ein Depot erlesener Nahrungsmittel angesehen, deren geschmackvolle Zubereitung sich der Künstler angelegen sein läßt. Auf seiten der Kirche begegnet man nicht weniger häufig einem eingefleischten Mißtrauen der Kunst gegenüber; ja, dieses Mißtrauen kann bis zu krankhafter Furcht vor jeder schöpferischen Freiheit und bis zur Verurteilung des Kunstwerks als solchen gehen. Zu Beginn des Renouveau catholique in der französischen Literatur fanden diese beiden Pole des Verhältnisses zwischen Kunst und Kirche symbolhaften Ausdruck in den Gestalten von Huysmans und Bloy. Der eine nutzte gewisse religiöse Sachverhalte für künstlerische Zwecke, der andere verdammte die Kunst und riß sie sich wie eine schmutzige Hülle vom

Leibe, um nackt zu Füßen des Kreuzes niederzufallen. Und doch war bei Huysmans ein Sendungsgefühl, war Bloy ein von untilgbarem Feuer durchflammtes Herz, während man gewöhnlich beim Gläubigen auf völlige Gleichgültigkeit gegenüber der Kunst und beim Künstler auf krasse Unwissenheit über Bedeutung und Tragweite des christlichen Glaubens stößt. Der Künstler nämlich ist wie sein Lehrmeister, der Ästhetiker, gemeinhin der Auffassung, daß ein Gegenstand soviel wert sei wie der andere, und daß er irgendeinen beliebigen in Gebrauch nehmen könne, ohne sich im geringsten um seinen Gehalt zu kümmern; anderseits hat ein Rémy de Gourmont der Schönheit der mittelalterlichen Hymnen Gerechtigkeit widerfahren lassen, während die meisten von denen, die sie auswendig kannten, nur deren Gehalt an Frömmigkeit, nicht aber ihre dichterische Schönheit zu würdigen verstanden. Die Katholiken in Frankreich haben einige Zeit gebraucht, um einzusehen, was das Auftreten von Claudel und Péguy für sie bedeutete; und ebensowenig haben sie sich beeilt, einem Rouault im Vergleich mit der faden religiösen Kunst von Saint-Sulpice den Vorrang zu geben.

Auf dem Gebiet der bildenden Kunst sind dergleichen Mißverständnisse häufiger anzutreffen als irgendwo sonst, obwohl sich anderseits gerade hier mit Vorliebe spontane Begegnungen und kaum bewußte Konversionen zu ereignen pflegen. Maurice Denis stellte kurz vor seinem Tode fest: „In den Gemeinden läßt die praktische apostolische Tätigkeit, lassen Sozial- und Schularbeit die Beschäftigung mit der Kunst weit hinter sich. Es sieht ganz so aus, als hätte die Gesellschaft kein Bedürfnis nach Kunst mehr, sondern nur noch nach Unterhaltung und zweckdienlichen Reformen; so denken auch viele Priester." Aber auch viele gläubige Laien, und zwar nicht nur in den katholischen Ländern. Und doch sind wir seit einem Vierteljahrhundert Zeugen einer Erneuerung religiöser Kunst in den meisten Ländern, ob katholischen oder protestantischen Bekenntnisses. Diese Erneuerung beginnt in der Baukunst, und nichts vermöchte ihre echte Notwendigkeit schlagender unter Beweis zu stellen. Wenn das religiöse Bauwerk seine historisierenden Verzierungen ablegt, wenn es auf die Trophäen seiner glorreichen Vergangenheit verzichtet, besteht Anlaß zu der Hoffnung, daß man in der Umgebung des Altars keine Anhäufung toter Formen und ausdrucksloser Bilder mehr dulden wird. Ein Schritt weiter — und dieser Schritt ist entscheidend —, so wird es sich wieder seiner Bestimmung vermählen, indem es sich zwar zunächst den praktischen Erfordernissen des Kultus anpaßt, dann aber sich immer mehr von dem geistigen Gehalt, der mit jenem untrennbar verbunden ist, durchdringen läßt. Meistens wird es sich dabei um eine Kirche von bescheidenen Ausmaßen handeln (die großen Kirchen bleiben verlogen: wir leben nicht mehr im Zeitalter der Kathedralen), auch wird das Werk nicht selten auf halbem Wege stehen bleiben und lediglich negative Vorzüge aufzuweisen haben, wobei an die Stelle eitlen Schmucks eine noch zaghafte und ungeschickte Blöße tritt; aber die Wohltat, die es bedeutet, wenn man — auch ohne darum zu wissen — an den

eigentlichen Kern rührt, ist so groß, daß an verschiedenen Orten der Welt — wovon schon im Anfang der Bewegung die anglikanische Kapelle von Kelham bei Newark zeugt— das Wunder dennoch geschah, daß dem Künstler, der sich in den Dienst der Liturgie gestellt hatte, mit den ihm verliehenen Mitteln ein liturgisches Werk zu schaffen vergönnt war. Als der Werkmeister sie rief, stießen Maler und Bildhauer ihrerseits zu der Bewegung, auch wenn sie nicht — wie der größte unter ihnen: Rouault — einer im Inneren vernommenen Berufung gehorchten. Im Augenblick, da sie sich an die Arbeit machten, wurden manche — vielleicht ohne dessen innezuwerden — an der verborgensten Stelle ihres Formgefühls von der genauen Bedeutung ihres Tuns ergriffen, als hätte jener Zauberstab sie angerührt, den man auf den ältesten Malereien der Katakomben in der Hand Christi erblickt, wenn er den Blinden heilt und den im Todesschlaf gebundenen Lazarus zum Leben erweckt. In den Augen künftiger Geschlechter werden die Kapelle von Vence und die Kirche von Assy diesen Vorgang denkwürdig bezeugen. Schon im Jahre 1922 begegnet uns bei dem russischen Maler Petrow-Wodkin ein ähnlicher Fall. Zehn Jahre zuvor hatte ihm sein großes Gemälde „Die Schwemme des Roten Pferdes", das von den Fauves und den Kubisten inspiriert war, Ruhm eingetragen; späterhin malte er unter einer ganz anderen Inspiration den „Tod des Volkskommissars auf dem Schlachtfeld"; damals aber — inmitten tiefster Verlassenheit, in einem düsteren Winter zeichnete er, wohl in Erinnerung an vorangegangene noch härtere Winter, ohne Brot, ohne Brand, ohne Licht, eine Folge von Illustrationen zum Johannes-Evangelium, auf deren zarte und verhaltene Inbrunst im Verein mit einem den alten Ikonen nahen, aber von ihnen keineswegs abhängigen Formgefühl man durch nichts in seinen früheren Arbeiten vorbereitet war.

Solche Wunder sind Hinweise; vielleicht sind es Vorzeichen; aber auch wenn man sie im ganzen betrachtet, muß gesagt werden, daß sie das Schicksal unserer Kunst und den Sinn unserer Zivilisation bisher kaum gewandelt haben. Die Kraft des auflösenden Denkens (das gleichwohl für die starrsten Ideologien ein taugliches Werkzeug abgab) ist derart, daß es die Wiedervereinigung von Kunst und Kirche mit schwerwiegenderen Hemmnissen belastet, als ihr aus dem gegenseitigen Unverstehen von Kunst und Kirche je erwachsen können. Die Gifte, die es freiwerden läßt, sind durchaus imstande, auf das Leben der Kirche und das religiöse Bewußtsein als solches schädigend einzuwirken. Im Endergebnis kommt es auch hier wie anderwärts zur Umformung eines geistigen Organismus von elastischer Lebendigkeit in ein starres System, dem man sich, ohne es zuvor lebendig durchgefühlt zu haben, eingliedert; und dies wiederum zieht automatisch die Anpassung des Menschen an das Räderwerk eines grandiosen und komplizierten Apparats nach sich, eines Apparats jedoch, der in allen Einzelheiten endgültig festgelegt und dessen Funktionsweise im voraus geregelt ist.

Hierin besteht die größte Gefahr, ja vielleicht die Gefahr überhaupt. Der Geist weicht dem Buchstaben, der Glaube mit seinem Bangen und seiner Liebe

wird zu einer Art passiver und mechanischer Hinnahme; aus der Religion Christi wird das Christentum oder der Christianismus, der dem Geist dieser Wortbildung insofern genau entspricht, als es sich bei ihm um etwas zu handeln scheint, das mit Sozialismus und Rationalismus, mit Hegelianismus und Thomismus oder mit sonst einer Konstruktion des abstrakten Denkens gleichwertig ist. Eine ansehnliche Zahl von Christen, einerlei welchen Bekenntnisses, halten sich allein darum für Christen, weil sie für eine Lehre oder eine Methode optiert haben, wie wenn sie zu uns sagen wollten: „Ihr folgt dem Euklid, wir dagegen halten uns lieber an Lobatschewski oder Riemann", woraufhin sie nichts anderes zu tun für nötig befinden, als sich in eine ebenso dürre, ebenso rein intellektuelle, ebenso lebensferne Geometrie wie irgendeine andere einzuspinnen. Freilich wird es jenen, die am Geheimnis der Schöpfung, wenn auch nur von ferne, teilgenommen haben, nicht leicht fallen, sich mit einem derartigen Christentum abzufinden, aber auch unter ihnen fehlt es nicht an solchen, die sich in ihrem überkommenen oder frisch erworbenen Glauben ein bißchen allzu bequem einrichten und zwischen ihm und den hochtrabend verkündeten „Überzeugungen" des Doktrinärs, des Aktivisten oder des erstbesten Mitläufers keinen Unterschied machen, so daß aus ihrem kirchlichen Glaubensbekenntnis in ihrer Vorstellung etwas Ähnliches wird wie die Erklärung der Menschenrechte oder das ABC des dialektischen Materialismus. Ja mehr noch: der Künstler, dem in der Tat religiöse Gaben verliehen sind, kann bei Betätigung dieser Gaben sein Künstlertum einschläfern, wenn er den Glauben als etwas betrachtet, das außerhalb seiner eigentlichen Berufung liegt und gleichsam aus der Vergangenheit heraus sein Gesetz auf die Zukunft geltend macht, statt daß er etwas ewig Gegenwärtiges in ihm erblickt, eine in der Tiefe des eigenen Selbst verborgene Quellkraft, die immer gleich unversehrt, gleich wirkungsmächtig ist. Aber wird es ihm leicht gemacht, kann er den Glauben überhaupt in dieser Weise sehen, wenn er weiß, daß es ihn rings um ihn nicht mehr gibt, daß er nicht mehr jene Welt, in der er als Künstler leben und schaffen muß, umfängt und durchdringt? Deshalb finden weder die echten Gläubigen noch die eifrigsten Konvertiten in ihrem Glauben allemal einen verläßlichen Antrieb ihrer Kunst und ihres Denkens, und die Bücher, die Papini nach seiner Konversion geschrieben hat, wiegen zweifellos geringer als sein „Uomo finito", dieser Schrei der Verlassenheit, der im Gedächtnis bleiben wird. Sogar ein Genie, bei dem religiöse Inspiration und dichterische Begabung einander wahrhaft durchdringen, wird somit ohne eigenes Verschulden dazu gebracht, sich in einem selbstgenügsamen Glauben zu isolieren und zu verschanzen, einem Glauben jedoch, der ihm die schöpferische Anstrengung als eitel und den vollen Einsatz seines Genies als unnütz erscheinen läßt. Und doch ist hier an der ursprünglichen Quelle des Wortes, am Knotenpunkt von Sprache und Dichtung, die eigentliche Geburtsstätte aller Kunst zu finden, steht hier das Schicksal menschlicher Schöpfung auf dem Spiel.

Aus dem Französischen übersetzt von Karl August Horst

HEINZ ALBERS

Am Flußrand

Erzählung

Er hatte sich von ihnen befreit. Er hatte sich ihrer Welt entzogen. Nun, da er den Fluß erreicht hatte, lag alles hinter ihm. Er blickte den Flußlauf auf und ab, überblickte die wasserüberflutete Weite des sich zur Mündung hinstreckenden Überschwemmungsgebietes, die aus den stehenden Wassern herausragenden Bauminseln, um die sich Schilfreste und angeschwemmtes Treibgut, ineinanderverhakt, ineinanderverwoben, häuften, sie schwankten auf der abendbraunen, fernhin grau verfließenden Wasserfläche unter dem Gleichmaß herankommender, die Wasser leicht pflügender Windstöße, während sich flußaufwärts zu die geraden Linien des höher liegenden Landes mit glatt dahinlaufenden, sich einander auf Steinwurfweite nähernden Uferrücken gegen den Fluß preßten. Aus dem Überschwemmungsgebiet der Niederung kamen die grellen Rufe der Vögel, die schneidenden, die Luft durchwühlenden Laute, die sich ihrem eigenen, vom gegenüberliegenden Flußufer zurücktönenden Echo entgegenhoben, Anruf und Abruf, dem Abend entgegengetragen, der Nacht entgegengeworfen. Er setzte sich an den Flußrand. Die Wasser glitten unter ihm dahin. Er dachte an die Strudeltiefen. Er war oft mit dem Boot hinausgefahren, bis zur Mündung hin, nie allein, aber er hatte erfahren, an den Bootssitz geklammert, wie die saugenden Strudel das Boot in ihre Wirbelmitte nahmen, wie es schwankend und sich drehend inmitten der fließenden Strömung einhergetaumelt war. Er saß da, er blickte nicht zurück. Er war entschlossen, den Fluß zu überqueren. Er hatte es hinter sich gelassen: das Haus, die Dunkelheit der murmelstimmenerfüllten Küche, die Kammer im knisternden Gebälk des Giebelbereiches unter dem Dach, die Gesichter, und nachts die schlafträgen Laute der Tiere, die Bewegung ihrer Leiber, vom leisen Kettengeklirr übertönt.

Er war gegangen, der Spur des Nachmittags folgend, den langen Schattenfluchten der Baumreihen nach, in denen sich schon die Gewißheit des Dunkels ankündigte, das ihn, zur Nacht, bergen würde, wenn er drüben war, am anderen Ufer, im anderen Land, dem unerforschten, unbekannten, von keinem Baum durchzogenen Land, dem er nur bis zur Flußmitte im Boot nahe gekommen war, und das dagelegen hatte, unbesprochen, nie erwähnt, eine weite endlose Fläche, von einem Horizont begrenzt, hinter dem andere Horizonte liegen mußten, von einer Erde bedeckt, die anders sein mochte als die Erde auf diesem Ufer. Es war eine unbekannte Welt, eine Welt, über der die Sonne in Lichtfluten stieg, eine Welt, über der sich die Regenwolken faßten, bevor sie ans diesseitige Ufer kamen, eine Welt, über der das Licht wie silberne Vogel-

schwärme hinschoß, eine entfernte, gefrorene, weiß herüberleuchtende Welt zur Zeit des Winters, von drehenden Nebeltürmen überlagert, wenn der Oktober kam. Es war eine Welt des Schweigens, und es mochte eine Welt sein, die ihn aufnehmen konnte. Er wollte sie betreten, er wollte hinüber und wollte von ihrem Ufer auf das zurückgebliebene Ufer sehen und sich derer, die zurückblieben, die er zurückließ, nur noch fern erinnern. Er war sicher, daß er sie vergessen würde.

Er roch die Wasser und hörte wieder die Vögel. Er trat an den Rand des Überschwemmungsgebietes und sah, wie die Bauminseln langsam in die Dunkelheit einglitten. Klumpendicht hockten auf den Büschen die Vögel, schwarz auf der ausladenden Filigranmusterung einzelner Äste. Sie hockten regungslos da, nur selten war der Schmetterschlag eines aufklappernden Flügelpaars vernehmbar, dann der zuckende, unstete Flug von Busch zu Busch, hin über die Wasser, die das Spiegelbild kaum noch aufnahmen, es aufsaugten, auseinanderrissen. Seitlich von der überschwemmten Niederung schoß die Strudelbahn des Flusses dahin, sie wirbelte sanft, kaum merklich, aber doch ziehend, von den ersten Nebelfetzen überschwängert, die von der Mündung heraufkamen.

Er wandte sich ab und ging am Ufer wieder zurück. Morgen würden sie umhergehen und ihn suchen. Sie würden nicht glauben, daß er den Fluß überquert hatte. Sie würden es ihm nicht zutrauen. Und während sie noch suchten und nach ihm fragten, würde er bereits in dem neuen Bereich einer Welt sein, die anders war als das, was er zurückließ.

Entschlossen ging er schneller und näherte sich dem Fluß an seiner schmalsten Stelle. Er erreichte den überhängenden Uferhang. Vor zwei Wochen hatten sie hier noch Aale aus den Löchern geholt. Er legte sich platt auf den Boden und schob sich über den Hang hinüber, knickte mit dem Oberleib dem Fluß entgegen, hielt die Beine breit nach hinten gespreizt, schob den Kopf tiefer und griff in die uferwärts schwappende Tiefe aus Kälte, Dunkel und wirbelndem Glanz. Er tastete nach den Löchern, fingerte hinein, sie waren leer. Er blieb liegen und fühlte den Andruck der Wasser an seinen Händen. Kinnahe floß der Fluß, augennahe, er konnte das untergründige Schimmern des vergehenden Lichtes sehen, wie es die Wellen unterlief, sich einließ in die Flut und blitzend hinabsank, hinabzusinken schien, auf einen Grund zu, der lichtüberfüllt sein mochte, eine einzige Ebene des Lichtes, ein dichtes Netz, das sich über den Boden des Flusses spannte.

Er zog sich hoch, stieg aus den Schuhen, verknotete die Bänder der Schuhe, nahm sie zwischen die Zähne und watete vom Uferhang in die Wasser hinein.

ERNST BARLACH

Die Dome

Aus der Holzschnittfolge „Die Wandlungen Gottes"

Vgl. die Randbemerkung auf S. 716

Er kam ins Tiefe, Grundlose, ließ sich für Momente treiben, trieb im Fluß, noch nahe dem Ufer, sah es vorüberschaukeln, dann schwamm er. Die Flut drückte ihn weg, er schwamm, das andere Ufer vor Augen, mit langen kraftvollen Stößen. Leicht saugend fühlte er die Strudel. Er überschwamm sie. Er kam zum anderen Ufer, es wölbte sich ihm entgegen, er griff in die Ausleger der Uferbüsche, klammerte sich daran fest und schob sich langsam aus dem Wasser auf das Ufer hinauf. Er zog sich die nassen Kleider vom Leib, wrang sie aus, fühlte die Kälte des Abends auf der nackten Haut und zog dann Jacke und Hose, Hemd und Strümpfe, immer noch naß, wieder über, schlüpfte in die Schuhe und ging, ohne sich umzusehen, voran.

Das Land lag flach vor ihm. Kniehoch zogen sich die Grasteppiche, überdunkelt von der Stunde breiteten sie sich der näher gerückten, bereits in Auflösung befindlichen Linie des Horizontes entgegen. Mattschimmernd, mit glanzlos rauhen, lehmigbraunen Erdrändern unterbrachen stehende Wassertümpel die Grasflut. Er umschritt sie. Er spürte das Gefühl der Befriedigung. Er hatte es hinter sich. Er hatte sich ihnen ganz entzogen. Sie würden ihn vergessen. Er wollte sie vergessen. Die Nebel nahmen zu, sie schwebten, sie schienen, schwankende Rauchfahnen, aus den Wasserflächen der Tümpel aufzusteigen. Der Wind schlug um, er kam von vorn. Er fühlte den Biß des Windes auf Gesicht und Armen. Er lief schneller, um sich warm zu laufen. Er hörte unter seinen Schritten die schmatzenden Laute der Erde, die saugenden Geräusche des wassergesättigten Grundes, und immer noch besaß ihn die Erwartung auf diese bis dahin nur traumhaft gesehene Welt, die sich nun ganz verengte unter dem Einbruch der Nacht, Himmel und Erde gingen ohne Abgrenzung ineinander über.

Er blieb stehen und lauschte. Er hörte, hinter sich, sehr fern, die Murmelgeräusche des Flusses. Er erkannte plötzlich, daß er, wenn er weiterging, in der Dunkelheit die Richtung verlieren mußte. Er setzte sich, das Gesicht in Richtung des nun unsichtbaren Flusses gewandt, auf den im weichen Boden eingesunkenen, vom Wind aus der Erde gelösten Stamm eines Baumes, dessen Äste wie dünne auseinanderstrebende Fangarme in die Wasser eines Tümpels faßten. Er hörte das Knarren des morschen Stammes, das saugende Rutschen des Holzes, als er sich darauf niederließ. Die Äste, vom Andruck bewegt, schleiften mit kurzem Klatschen ins Wasser. Er merkte, zugleich erschreckt und verwirrt, daß er bereits den Rückweg bemaß. Bis dahin hatte ihn noch die Vorstellung getragen, daß er das neue Ufer, das Land erreicht hatte und daß es nur galt, weiterzugehen, um diese Vorstellung wahr werden zu lassen. Zum ersten Male empfand er Furcht. Er hatte das Land nur tagsüber gesehen, vom anderen Flußufer her, nie nachts. Er hatte auf die bergende Sicherheit des Dunkels vertraut, ohne um die Wirbelkräfte der Nacht zu ahnen, die sich um ihn faßten. Er blieb wie gebannt sitzen, als er die Stimmen der Nacht lauter hörte. Er hatte sie schon vorher wahrgenommen, aber seine Schritte hatten sie übertönt.

Jetzt erfuhr er es, still sitzend, wie es um ihn lebte, wie es sich über ihn hinhob, wie es von allen Seiten kam, aus der Dunkelheit, aus der Erde, Stimmen der Nacht, die ihn einwebten, Flußgeräusch, fern und gleichmäßig, Windstimmen, die im Gras schleiften, das Tröpfeln und Klatschen aus nahen Wassertümpeln, das Kratzen und Scharren im Erdbereich, die dunkel grollenden Preßlaute, als bräche die Erde unter aufschießenden Wassern auseinander. Er wagte nicht zu atmen. Er legte seine Hand auf den Mund, um nicht zu schreien. Vorsichtig, die Hand immer noch über den Mund gelegt, erhob er sich. Der Baumstamm ächzte. Er lief schon, er lief, gejagt von der stimmenerfüllten Nacht, er wagte sich der Weite des Landes, das hinter ihm lag, nicht mehr zu erinnern. Die Weite bestand nicht mehr, sie hatte sich aufgelöst. Unter Wind und Dunkel und Stimmen war sie zusammengefallen, eine verwandelte Welt ungeahnter Schrecken, die ihn zurücktrieb.

Er stolperte und stürzte, fühlte schon die Erschöpfung, die Müdigkeit und lief doch weiter. Zuweilen hockte er sich hin und atmete keuchend, und hockte sich hin, weil sein Keuchen so leiser klingen mochte, vom Gras gedämpft, verborgen vor dem Gewimmel der Nachtstimmen. Er rutschte über die flachen Ränder der Wassertümpel und zog sich wieder hoch. Schmerzhaft fühlte er das Gras gegen Knie und Arme sicheln, das Gepeitsche der Gräser, die er durchlief, durchglitt, fühlte sie im Gesicht, wenn er stürzte, die nachtkalten, geschmeidigen Halme, die flatternd zur Seite wichen und seine Spur, einschwenkend, wieder überdeckten und auslöschten. Er lief mit vorgestreckten Händen, als wolle er das deckende Dunkel der Nacht zerreißen. Er lief blindlings dem Fluß entgegen.

Unversehens, aus seinem Lauf heraus, glitt er nach unten weg, spürte, wie er tiefer glitt, bis zur Leibesmitte bereits im Wasser, er warf sich herum, schwamm und wußte nicht, wo er sich befand, und merkte, wie er gegen Erde stieß, und kroch hinauf und sah um sich Wasser und hinter sich Wasser und wußte in jäher, alle Erschöpfung überblendender Klarheit, daß er nicht in Richtung des erhöhten Flußufers gelaufen war und ins Überschwemmungsgebiet des diesseitigen Ufers geraten sein mußte.

Er lag da, ohne sich zu rühren. Noch hörte er das Rauschen, mit dem die Vögel, als er den Erdaufwurf erklommen hatte, aufgestoben waren, lautlos und ohne Schrei. Er versuchte flach über die Wasserfläche zu sehen, hinüber zum anderen Ufer, das verborgen hinter der Dunkelheit liegen mußte. Er wollte zurück an dieses Ufer. Er wollte zurück ins Haus, in die Küche, ins Warme, Geborgene, die Stimmen der anderen hören, die Sicherheit versprechenden Stimmen, nicht mehr der Nacht ausgeliefert sein, nicht so, ohne Wand des Zimmers, an der sich der Wind brechen konnte, an der die Gefährnisse der Nacht nur vorüberstreiften und lediglich die Ahnung von den Sogwirbeln ihres Wirkens traumhaft sichtbar werden ließen.

Er versuchte nicht zu rufen. Er wußte, daß es sinnlos war. Das Schwappen der Wasser umgab ihn. Er lag da, die Arme nach vorn ausgestreckt, den Leib

an die wassernasse Erde gepreßt, den Kopf halbschräg auf den linken Oberarm gelagert. So sah er das Bild von Wasser und Nacht vor sich ausgebreitet liegen, fühlte, wie einzeln aufschwappende Wasserstöße über seine Hände hinsprudelten, und gewöhnte sich, ohne die Hände zurückzuziehen, an die Hand und Finger langsam taub machende Kälte der im Anlauf kaum sichtbaren Wellen.

Er lag noch am anderen Morgen da, als das Fischerboot den Fluß hinunterkam. Sie sahen ihn gleich. Sie stakten das Boot durch das Überschwemmungsgebiet auf ihn zu. Er lag da, die Wasser drängten gegen sein Gesicht, er lag mit geschlossenen Augen, die Arme pendelten, den Wassern überlassen, kaltweiß hin und her. Sie riefen ihn an. Er antwortete nicht.

„Das ist Bertrams Junge", sagte der eine der Männer, als er ihn ins Boot hob. Er ließ die kleine, schlaffe Gestalt auf dem Heckboden des Bootes nieder, beugte sich darüber und sagte: „Sie haben ihn schon gestern abend gesucht." Und schwieg, als er sich wieder erhob, und sah den anderen Mann an, der das Boot langsam aus dem Überschwemmungsgebiet hinausstakte und der, als er seinen Blick gewahrte, leise sagte: „Ziemlich jung noch."

„Ja", sagte der erste Mann, „er wäre im nächsten Monat elf geworden".

HERBERT SCHMIDT-KASPAR

Eindringlich bittend

Schon wird es spät. Der Lampen hartes Licht
fällt nackt und töricht in den Abendschein.
Wir armen Blinden sehen beide nicht.
Wir gehn in unsre Dunkelheit hinein.

Schon wird es still. Das Laub der Bäume spricht.
Ein Schritt hallt auf, und näher rauscht das Wehr.
Wir armen Tauben aber hören nicht.
Wir gehn in unsrem Schweigen bang umher.

Schon wird es kalt. Vom Fluß herauf steigt dicht
ein böser Dunst, der an den Gliedern zehrt.
Wir armen Starren aber fühlen nicht.
Wir tragen unsre Leiber unbewehrt.

Ach, gib uns eine Hand, die uns geleitet,
und einen Stab, der unsre Schwäche hält.
Schick einen her, der uns den Weg bereitet,
uns, die wir blind und taub sind auf der Welt.

Schenk uns ein Kleid, uns darin einzuhüllen.
Leih uns ein Wort, das unsre Ängste bricht.
Du weißt so viele Wünsche zu erfüllen!
Wir armen Stummen aber bitten nicht.

Die unfreundliche Wirtin

Räum deinen Platz! Die andern auf den Gängen
stehn Kopf an Kopf und wollen in den Saal.
— So laß sie warten und einander drängen.
Der Tag ist lang, ein jeder kommt zum Mahl.

Ich bleibe noch. — Du hast genug gegessen
von Fleisch und Brot; du trankst den schweren Wein.
Der Saal ist eng, die Speise ist bemessen.
Keiner will warten, keiner hungrig sein.

— Ungastlich ist das Haus. — Bei soviel Gästen
kann einer, der bekam, sich nicht beklagen.
— Doch ich bin noch nicht satt. — Bei meinen Festen
wird einmal nur für jeden aufgetragen.

Steh auf! — Wo soll ich hin? — Für eine Weile
magst du, nah der Musik, am Fenster stehn.
— Wie lange das? — Dort treibt dich keine Eile.
Kannst auf die Tafel und ins Freie sehn,

die Geigen hören, schaun, wie andre zechen.
— Was frommt mir Zuschaun? — Manches. Überlege!
Doch wenn ich dich dann bitte aufzubrechen,
so widersprich mir nicht! Geh deiner Wege!

KOMMENTARE

Physik und Theologie

Über den gemeinsamen Horizont der Wissenschaftlichkeit

1. Der Horizont der Theologie

Der Historismus stellt an die Bibel die Frage: Wie war es eigentlich? Er versucht, aus den überlieferten Schriften das eigentlich historische Ereignis herauszuanalysieren und zu beschreiben. Diese Methode hat sich als außerordentlich fruchtbar erwiesen, doch muß eine tiefere Kritik an der Fragestellung selbst ansetzen. Die Gegenfrage lautet: Ist es überhaupt möglich, ein Ereignis an sich zu beschreiben? Diese Frage wäre absolut zu bejahen, wenn wir über ein für alle Zeiten gültiges Weltbild verfügten, das mit der Realität absolut übereinstimmt. Das ist jedoch nur in gewissen Grenzen der Fall. Es gibt zwar für alle Sprachen eine Anzahl gemeinsamer Begriffe und gemeinsamer Orientierungen, mit deren Hilfe historische Ereignisse allgemein beschrieben werden können. Aber diese Allgemeinheit hat Grenzen. Es fragt sich nämlich, inwieweit dieses Alltagsbewußtsein zum tieferen Verständnis historischer Ereignisse ausreicht. Das heißt: die Allgemeingültigkeit des Alltagsbewußtseins ist selbst problematisch. Seine Unzulänglichkeit zeigt sich vor allem dann, wenn das zu beschreibende Ereignis selbst dieses Alltagsbewußtsein transzendiert, wenn es von Bereichen spricht, die jenseits des alltäglichen Weltverständnisses liegen. In diesem Fall erweitert sich der Horizont in eine Welt hinein, in der die Alltagsbegriffe nicht ausreichen. Zur Beschreibung dieser tieferen Schichten des Ereignisses sind andere, das Alltagsbewußtsein übersteigende Kategorien nötig. In der Bibel sind für diese Beschreibung Kategorien aus verschiedenen Bereichen verwendet worden, vor allem aus dem Bereich jüdischer Religionsvorstellungen, in denen Kategorien aus dem Umkreis der altorientalischen, der babylonisch-assyrischen und zoroastrischen Religionen und Weltbilder vorkommen sowie Kategorien aus dem Bereich der griechischen Philosophie und der griechischen Mysterienreligionen. Um zu der eigentlichen, absoluten Bedeutung der biblischen Ereignisse vorzustoßen, ist also neben der Kritik des allgemeinen, in gewissem Maße perennierenden Alltagsbewußtseins eine Kritik der Weltbilder nötig, in denen sich das Ereignis selbst — in den Köpfen der Zeitgenossen — gespiegelt hat. Doch damit ist die Problematik noch nicht am Ende. Gerade diese Kritik erfordert ja den Rückgang auf absolute Begriffe. Es fragt sich insbesondere, ob und inwieweit wir in unserer Zeit über solche absoluten Begriffe verfügen. Es fragt sich, ob nicht unsere Kategorien selbst, die das Weltbewußtsein unserer Zeit im Alltag und im Bereich unserer Wissenschaften bestimmen, die Absolutheit vermissen lassen und in höherem Sinne ideologisch präformiert sind. Diese Frage ist nach dem Zusammenbruch der klassischen Naturvorstellungen und dem Übergang zu neueren physikalischen Er-

kenntnissen besonders aktuell. Von diesen Einsichten aus ist auch eine Kritik des Bultmannschen Programms der Entmythologisierung möglich.

Das Programm der Entmythologisierung wäre streng wissenschaftlich durchführbar, wenn wir über absolute Weltvorstellungen verfügten. Dann wäre es möglich, in jedem Falle zwischen Mythos und Erkenntnis zu unterscheiden, die Mythen auszuklammern und die Erkenntnisse als das Eigentliche am Inhalt der Bibel zu behalten. Entmythologisierung hieße dann die Übertragung der absoluten Erkenntnisse aus den einkleidenden relativen Weltbildern und Kategorien der Bibelautoren in die Kategorien eines gehabten absoluten Weltbildes. Gibt es ein solches absolutes Weltbild? Die Wissenschaft im Banne der „wissenschaftlichen Weltanschauung" ungefähr um die Jahrhundertwende war überzeugt, ein solches Weltbild zu besitzen. Die neueren Ergebnisse vor allem der Physik haben diese Überzeugung erschüttert. Damit ist aber für die Bibelforschung eine neue Situation entstanden. Gerade wenn man strengste wissenschaftliche Maßstäbe anlegt, kann man die historische Fragestellung nicht mehr allgemein übernehmen. Sie ist vordergründig und nicht imstande, in die Tiefe der in der Bibel beschriebenen Ereignisse zu führen. Damit hat sich der Horizont der Theologie erweitert. Sie muß über die bloße historische Darstellung der Ereignisse hinausgehen und vor allem versuchen, über die relativen Alltagsvorstellungen und die relativen Weltbilder und Religionsvorstellungen hinaus zu absoluten Begriffen und zu einem absoluten Verständnis der biblischen Ereignisse vorzudringen. Mit dieser vertieften Fragestellung aber tritt sie in einen allgemeinwissenschaftlichen Horizont ein, der es nicht mehr erlaubt, die theologische Fragestellung prinzipiell von anderen speziell wissenschaftlichen Fragestellungen zu trennen. Nähere Unterscheidungen sind allerdings nötig.

Ehe die Gemeinsamkeit des wissenschaftlichen Horizontes näher gezeigt werden kann, ist noch ein kritisches Wort zum Verbalismus in der Bibelforschung zu sagen. Der Verbalismus geht von der Annahme aus, daß die einzelnen Aussagen der Bibel absolut mit der wahren Realität übereinstimmen. Die Kritik dieser Ansicht greift über in die Kritik des Historismus. Hier wie dort nämlich ist die besondere Relativität zeitgenössischer Weltbilder nicht gesehen, ist das Fehlen eines absoluten Weltbildes nicht erkannt. Gegenüber dem Verbalismus bedeutet das Programm der Entmythologisierung einen Fortschritt, weil es zumindest den Vorhang zeitgenössischer Weltbilder zu durchdringen versucht und daher den Ideologismus des Verbalismus in wesentlichen Punkten bekämpft. Der Verbalismus stimmt übrigens aber auch mit der Bibel selbst nicht überein. Man denke an 1. Korinther 13, 12: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich's stückweise; dann aber werde ich erkennen, gleichwie ich erkannt bin." — Es ist kein Zweifel, daß dieses „stückweise" Erkennen „durch einen Spiegel" auch für die theologische Forschung zutrifft. Sie wird ja gerade durch diese Einsicht in die Vorläufigkeit menschlichen Erkennens überhaupt erst in Gang gebracht.

Andererseits ist am Verbalismus gewiß etwas Wahres. Ihm geht es ja primär nicht um die Erkenntnis eines absoluten Weltbilds oder der absoluten Realität „von Angesicht zu Angesicht". Ihm geht es aus dem Glauben an die Wahrheit der Offenbarung darum, die Offenbarung selbst einmal in den Blick zu bekommen und darzulegen. Von dieser Einsicht aus ist die Bemerkung nötig, daß Verbalismus und Historismus, wenn sie die Grenzen ihrer Fragestellung beachten, sich nicht gegenseitig ausschließen. Sie lassen sich vielmehr nach reinlicher Scheidung der Fragestellung als zwei verschie-

dene Perspektiven auf das eine Ereignis der Offenbarung hin verstehen, die sich gegenseitig befruchten und ergänzen können. Der Historismus fragt vorwiegend nach dem absoluten Weltbild und den absoluten Kategorien des Ereignisses der Menschwerdung Christi und seiner Offenbarung, und zwar in den Grenzen der spezifisch historischen Fragestellung. Es geht ihm darum, die raumzeitliche, historische Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit des Ereignisses einzusehen und von diesem Hinblick aus das Ereignis der Offenbarung chronologisch zu ordnen und weltgeschichtlich zu verstehen, teils um einer Apologetik des Glaubens willen, teils, um zum Glauben selbst hinzuführen. Der Verbalismus dagegen fragt vorwiegend nach dem absoluten Inhalt der Offenbarung, ihn interessiert weniger das Wie, Wann, Warum, Wodurch, Wozu der Offenbarung in welthistorischem Sinne. Im Mittelpunkt seines Interesses steht das große Was der Offenbarung. Er will herausheben, was an zeitlosem Gehalt, der durch alle Weltbilder und Perspektiven transponierbar ist, von Gott dem Menschen mitgeteilt wurde. Daher sind Historismus und Verbalismus — nach näherer Bestimmung der Grenzen — im Grunde nicht zwei verschiedene theologische Grundkonzeptionen, sondern zwei verschiedene Disziplinen innerhalb der Theologie. Ihr wissenschaftlicher Horizont ist einheitlich. Sie blicken innerhalb dieses gemeinsamen wissenschaftlichen Horizonts von zwei besonderen, einander behilflichen Fragestellungen auf den gleichen Gegenstand hin: auf das Ereignis der Offenbarung.

2. Der Horizont der Physik

Wie ist der wissenschaftliche Horizont der Physik beschaffen? Die Kritik der klassischen Physik überschneidet sich in gewisser Weise mit der Kritik eines einseitigen Historismus und eines einseitigen Verbalismus in der Theologie. Insofern ist die Frage berechtigt, ob es sich da nicht um ein gemeinsames, zum Teil ideologisches, epochales Stilmerkmal handelt, das diese drei verschiedenen Perspektiven miteinander verbindet, sie als charakteristisch für die Neuzeit und ihre gemeinsamen Vorurteile verstehen läßt. Die historistische, verbalistische und klassisch-physikalische Fragestellung haben den geschlossenen Horizont gemeinsam. Sie gehen alle drei von der Voraussetzung aus, in unmittelbarer Korrespondenz mit einem absoluten Weltbild zu stehen und als Antwort aus ihrer Fragestellung das absolute Weltbild geben zu können. Das zitierte Wort des Paulus weist auf die Vergeblichkeit dieses Anspruches hin. Der irdische Horizont der Ratio ist vielmehr offen, die Absolutheit läßt sich nur aus dem individuellen Glauben gewinnen, nicht aus der theoretischen Fragestellung. Klassische Physik im Rahmen der „naturwissenschaftlichen Weltanschauung" unterscheidet sich von historistischer und verbalistischer Theologie und von Theologie überhaupt durch das Ausklammern des Glaubens. Da die klassische Physik speziell absolute Kategorien zum Weltbild geben wollte, trat sie in relativer Hinsicht in Gegensatz zum Glauben. Es standen der absolute Anspruch des Glaubens gegen den absoluten Anspruch der physikalischen, naturalistischen Theorien, vor allem in den unteren, popularisierenden Bereichen physikalischer Hermeneutik. Dadurch entstanden zwei wissenschaftliche Horizonte in den Vorurteilen des Zeitgenossen: einmal der Glaubenshorizont der Theologie mit seinem absoluten, gewisse physikalische Kategorien überschreitenden Anspruch, zum andern der Wissenshorizont der popularisierten Physik, der gerade diese Überschreitungen absolut ablehnte.

Wie sieht es nun in der Physik heute aus? Die Physik befindet sich in einer nominalistischen Situation. Sie hat den geschlossenen Horizont physikalischer Welterkenntnis fallen gelassen. Sie lehnt die voreilige Ontologisierung der physikalischen Erkenntnisse ab und gibt zu, die weltbildhaften Fragen nicht und noch nicht entscheiden zu können. Indem sie die Ontologisierung des kausalmechanischen Weltbildes aufgibt, geht sie zu einer deskriptiv-statistischen Beschreibung der Naturvorgänge über, deren Ontologisierung nicht mehr Sache der Physik allein sein kann. Darüberhinaus hat sich durch die Erkenntnis der Heisenbergschen Unbestimmtheitsrelation gezeigt, daß nicht nur die Ontologisierung, sondern auch die Objektivierung physikalischer Erkenntnisse ein besonderes Problem ist. Die Ergebnisse der Physik sind in bestimmter Hinsicht nicht reinlich von den verwendeten Versuchsanordnungen zu trennen. Einstein hat zwar die Relativität des starren Maßstabes und der Uhr dadurch überwunden, daß er ein System angab, in dem die Veränderung transportierter Maßstäbe und Uhren berechnet werden kann. Die Objektivität blieb also in einem höheren Sinne erhalten. Heisenberg stellte jedoch fest, daß Impuls und Geschwindigkeit eines Elektrons nicht zugleich gemessen werden können. Die Apparatur, das apparative Subjekt, hat also einen Einfluß auf das Ergebnis. Dieser Verlust der Objektivität veranlaßte etwa Eddington, in spekulativer Weise den Kantianismus für die Physik zu erneuern. Er fragte sogar, ob das Atom im Laboratorium nur entdeckt oder gar erfunden wurde. Auch wenn man diese Überspitzungen ablehnt, bleibt die Tatsache bestehen, daß die Physik heute keine perfekten ontologischen und nur in einiger Einschränkung absolut objektive Ergebnisse liefern kann, wobei die Entscheidung zwischen dem Nominalismus Machs und der Wiener Schule und dem Formalismus etwa der Quantentheorie ein Problem für sich ist, das wiederum in die Frage einer Ontologisierung physikalischer Ergebnisse hineinreicht.

Aus diesem Zustand der Physik haben vor allem Heisenberg und Schrödinger den logischen Schluß gezogen, daß die Physik immer nur Ausschnitte der Realität geben kann. Schrödinger formuliert so: mein — physikalisches — Bild der realen Außenwelt „sagt uns kein Wort über rot und blau, bitter und süß, körperlichen Schmerz oder körperliche Lust; es weiß nichts von schön und häßlich, gut oder schlecht, nichts von Gott und Ewigkeit." — Damit ist aber nun der geschilderte Gegensatz zwischen klassischer Physik und Theologie überhaupt beseitigt. Die Theologie hat ja gerade die Fragen von gut oder schlecht, Gott und Ewigkeit zum Gegenstand — sie ist also in die Erkenntnis eines andern Weltausschnittes vertieft; zwischen beiden Blickrichtungen auf die absolute Realität hin kann es höchstens zu Grenzdiskussionen kommen, die wiederum keine besonders kritische Bedeutung haben können, solange die Physik sich außerstande sieht, von sich aus ihre Ergebnisse zu ontologisieren. In der Praxis sieht das so aus, daß die Physik im Augenblick prinzipiell zu den ontologischen Fragestellungen der Theologie nichts sagen kann. Andererseits ist auch die Theologie nicht imstande, die Methoden der Physik und ihre in der Schwebe gehaltenen Ergebnisse von ihren ontologisierenden und heilsgeschichtlichen Ergebnissen her aufzuheben. Es besteht im Gegenteil zwischen Physik und Theologie ein Unterschied der Ebenen: die Physik bewegt sich auf einer Ebene, auf der noch nicht Ontologie betrieben wird. Die Theologie dagegen ist gerade ontologisch interessiert und durchbricht darüber hinaus, sich noch weiter von der Physik entfernend, durch Erkenntnis der Doxa Gottes auch den bloß kosmologisch-ontologischen Horizont. Sie schließt also auch ontologische Ergebnisse, wie die Schichtenlehre Nicolai Hartmanns, nicht grundsätz-

lich aus, da Ontologie gewissermaßen nur im Vorraum der Theologie betrieben wird — eine Tatsache, die in gewisser Hinsicht auch das Verhältnis der modernen fragmentarischen Philosophie zur Theologie betrifft, zwischen denen eine reinliche Scheidung der Gegenständlichkeiten noch nicht möglich erscheint. Einer solchen Kompetenzklärung kommt übrigens Wittgenstein sehr nahe. Er zeigt, daß die Philosophie und ihre Erkenntnis nicht den Besitz einer Handvoll Formeln erstreben kann. Sie geht vielmehr in die Wurzel, sie endet im lichterfüllten Schweigen des Weisen. Es läßt sich dazu sagen, daß erst in diesem Raum des lichterfüllten Schweigens die Offenbarung sich in ihrer pararationalen Bedeutung ereignet.

3. Der gemeinsame wissenschaftliche Horizont

Von diesen Einsichten her läßt sich aber nicht nur darlegen, daß Physik und Theologie nebeneinander bestehen können. Es läßt sich auch darlegen, daß sie einen gemeinsamen wissenschaftlichen Horizont haben. Zur Klarstellung dieser Gemeinsamkeit ist ein vertiefter Begriff von „Welt" nötig. Verstehen wir unter „Welt" nur ein vorontologisches oder ontologisches Weltbild, so lassen sich die einzelnen Wissenschaften nicht in einem gemeinsamen, umfassenden Gegenstand vereinen. Aber „Welt" als Inbegriff von „Realität" besagt mehr. Wie nämlich auch die Welt in Wirklichkeit beschaffen sein sollte — und wir sind von einem rationalen Verständnis dieser Wirklichkeit mehr denn je entfernt —, ob sie nun als ein Monos oder irgendwie numeralistisch als Dualismus oder Pluralismus verstanden werden muß, ob sie in Diesseits und Jenseits zerfällt oder nicht — in einem allgemeinsten Sinne dürfen wir sagen, daß alles für menschliche Erkenntnis nur eine einzige wahre, vielfältig gegliederte und zu unterscheidende Realität ist. Diese Einheit hat zwar wesentlich formale Bedeutung — aber schließlich ist diese Formalität überhaupt der Raum alles Erkennens, das sich um eine für alle Menschen und alle Erkenntnis überhaupt einzige wahre Welterkenntnis bemüht, um die allgemeine Wahrheit. In dieser allgemeinen Voraussetzung sind sich Physik und Theologie einig, sie haben also in dieser Hinsicht zweifellos einen allgemeinen und gemeinsamen wissenschaftlichen Horizont, in den sie sich transzendierend hineinbewegen, um die Wirklichkeit an sich im menschlichen Kopf übertragbar zu erkennen — in den allgemeinen Grenzen der Übertragbarkeit. Alle Kompetenzabgrenzungen bleiben innerhalb dieses wissenschaftlichen Horizontes. Wie auch immer spezialisiert wird, in jedem Fall kann kein Zweifel herrschen, daß alles Denken diesen gemeinsamen wissenschaftlichen Horizont hat, dessen Existenz nur in der Phase der Weltanschauungen übersehen werden konnte, die an der Ideologie des geschlossenen Horizontes festhielt und von dort aus, die Spezialisierung der Spezialwissenschaften verkennend, absolute, ideologische Grenzen aufzurichten trachtete. Theologie und Physik fragen in diesem offenen Horizont gemeinsam nach der einen Wahrheit über die eine Realität, aber auf verschiedenen Ebenen, mit verschiedenen Methoden, in verschiedenen Gegenstandsbereichen.

Aber noch ein anderes gemeinsames Moment ist unverkennnbar. Beide Wissenschaften transzendieren in diesen offenen Horizont hinein. Diese Gemeinsamkeit geht sogar ziemlich weit. Der Physiker befragt die Meßinstrumente, um Aufschluß über die Realität an sich zu erlangen, die er unmittelbar nicht vor Augen hat, sondern nur im Rahmen und in der Art und Weise seiner Meßinstrumente und mathematischen

Methoden. Sein Gegenstand ist durchaus nicht unmittelbar in den Sinnen gegeben, vielmehr gibt er zu, die Realität nicht unmittelbar vor Augen bekommen zu können. Die Realität, die der Physiker an seinen Meßinstrumenten aufnimmt, ist in präzisem Sinne parasensual, ihr haftet eine bestimmte und, wie es aussieht, absolute „Unsichtbarkeit" an, die Ergebnisse seiner Messungen können in ihrem Ansich nicht vor die Sinne und Augen des Physikers treten, sondern nur so, wie sie in Apparate und Mathematik eingehen, und nur in diesem Maße. Diese Tatsache ist gemeint, wenn von der prinzipiellen Unanschaulichkeit der physikalischen Gegenstände die Rede ist, wobei ja die eigentlichen physikalischen Gegenstände eben nicht die alltäglichen Dinge sind, sondern vor allem sich unlogisch bewegende, das naive Weltverständnis, ja die Begriffssprache überhaupt überschreitende „Teilchen", die teils Welle, teils Korpuskel, teils identisch miteinander, teils nicht identisch miteinander sind.

Ebenso befragt ja auch der Theologe vor allem die Heilige Schrift, um Aufschluß über die Offenbarung zu bekommen, die ja auch dem naiven Weltverständnis nicht offen daliegt, sondern sich als Glaubensgewißheit mitteilt. Auch die Ergebnisse der Theologie sind nicht unmittelbar „anschaulich", sondern parasensual. Der gläubige Mensch kann die Gegenwart Gottes mit seinem inneren Sinn gewiß wahrnehmen, er kann sogar, wie Luther in jenem bekannten Brief an den Kurfürsten schreibt, die „Herrlichkeit Gottes sehen". Aber dieses Sehen ist nicht im Sinne des naiven Weltbewußtseins zu verstehen. Es ist vielmehr so, daß erst der Glauben Organe aufschließt, die die Gegenwart Gottes aufnehmen und registrieren können. Zwar nicht im Sinne eines physikalischen Wissens, aber im Sinne von Wissen überhaupt.

Wir können also in gewisser Hinsicht sagen, daß der Theologe wie der Physiker in den gemeinsamen wissenschaftlichen Horizont hinein transzendiert, aber jeder auf andere Weise. Der Physiker wohl ausschließlich intellektuell — bis auf jene Grenze, die durch Heisenbergs Unbestimmtheitsrelation bezeichnet ist, wo eben überhaupt das Unternehmen der Physik nicht ohne existentielle Bedeutung bleiben kann. Moderne Physiker sprechen sogar von einem „sozialen Subjekt" der Physik und von der Physik als einem soziologischen Unternehmen menschlicher Erkenntnis, wobei besonders der Übergang vom individuellen forschenden Genie zum Teamwork charakteristisch ist. Der Theologe dagegen transzendiert existentiell in den gemeinsamen wissenschaftlichen Horizont hinein. Und wiederum wird deutlich, daß die intellektuell-soziale Transzendierung des Physikers die existentielle des Theologen keineswegs ausschließt. Im Gegenteil können beide vereinigt werden. Ohne in einen absurden Fideismus zu verfallen, kann man sagen, daß gerade die besonders den Physiker bedrohende nihilistische Tendenz des Zeitalters, die das Forschen zu einem beliebigen Abenteuer zu machen scheint, des existentiellen Gegengewichts bedarf. Gerade um noch sinnvoll und in gutem Sinne forschen zu können, bedarf der Physiker eines Verständnisses der moralischen und existentiellen Qualitäten und Grenzen seines Forschens, der Wertgebung seines Tuns. Und gerade hier beginnt ja die Aufgabe der Theologie, die versuchen muß, von der Offenbarung und der Stiftung des Reiches Gottes her die existentiellen Probleme des Physikers zu lösen, seine menschlichen Probleme zu lösen, ihm den Blick für die tieferen, ontologisch-existentiellen und heilsgeschichtlichen Ergebnisse aufzuschließen und seinen Glauben zu wecken und zu gründen, der ja auf der Ebene des physikalischen Forschens gar nicht in den Blick gerät. Im Gegenteil: die Einseitigkeit des naturwissenschaftlich-humanistischen Blicks auf den Menschen verfehlt ja gerade die menschliche Situation des Physikers und

seine existentiellen Probleme, die unterhalb der Bewußtseinsschwelle bleiben, solange ein totaler Intellektualismus den Forscher beherrscht, wie es heute in weiten Teilen der Welt der Fall ist, am wenigsten vielleicht noch in Europa.

Wir können sagen: Von der Physik aus, die sich mit unanschaulichen Gegenständen beschäftigt, treten wesentliche, personbildende und existenzgründende Transzendierungen des Menschen nicht in den Blick, trotz dem gemeinsamen wissenschaftlichen Horizont. Um seiner Existenz willen muß der Forscher also den vernünftigen physikalischen Horizont in den allgemeinwissenschaftlichen hinein überschreiten, in den auch die Theologie und gerade sie transzendiert. Von der Theologie aus tritt der engere Teilhorizont des Physikers als ein Beruf unter anderen in den Blick, und zwar insbesondere, insoweit existentielle Fragen entstehen. Etwa die nach der Freiheit der Forschung, nach den Prinzipien der Moral und der Entscheidung aus dem Glauben, nach der Bedeutung der Wissenschaftlichkeit im menschlichen Leben, nach dem Ort der Physik im Reiche Gottes.

4. Der universale Horizont der Theologie

Es steht aber außer Frage, daß der historische und der verbale Blick auf die Bibel und die darin enthaltene Offenbarung noch nicht den ganzen Horizont der Theologie bezeichnen, der sich im gemeinsamen Horizont der Wissenschaftlichkeit aufspannt. Es gehört ersichtlich zur Theologie neben der historischen und der verbalen Fragestellung der Versuch, mit rationalen Mitteln Kategorien zu suchen, die für ein absolutes Weltbild nötig sind. In der Vergangenheit wurden vor allem großangelegte, umfangreiche Systeme begründet, so besonders in der Scholastik und dem deutschen Idealismus. Es ist falsch, zu meinen, diese Versuche wären prinzipiell überholt oder gar unsinnig. Das Verlangen, Offenbarung und Kosmos in einem umfassenden Weltbild zu begreifen, ist vielmehr tief in der menschlichen Seele angelegt, und die Versuche, sich einem solchen Weltbild zu nähern, haben auch in der Jetztzeit — wenn auch mehr außerhalb der öffentlichen Meinung — nicht nachgelassen. Nicht diese Fragestellung selbst ist überholt. Sie ist sowohl im allgemeinen wissenschaftlichen Horizont als im Horizont der Theologie ein legales Anliegen. Als falsch hat sich nur jene für die Neuzeit typische Akzentuierung dieser Versuche als Phänomene des geschlossenen Horizontes erwiesen, der Versuch, solche Weltbilder aus dem Bereich der Theorie und ihrer Schwebe zu nehmen und mit mißgeleiteter Glaubensbereitschaft ideologisch zu verabsolutieren. Sobald der offene Horizont und die theoretische Fragestellung erhalten bleiben, sind solche Weltbilder vor allem in der modernen Welt durchaus berechtigt, in der ja eine besondere Aufgeschlossenheit für rationale und intellektuelle Argumentation besteht. Die Ontologisierung im Rahmen solcher Weltbilder berührt sich gewiß mit Fragen der Physik an jenen Grenzen, in denen die Ontologisierung physikalischer Ergebnisse versucht wird. Die Ergebnisse solchen Forschens lassen sich auch apologetisch verwenden. Sie können das Verständnis des Glaubens in einem trist säkularen Bewußtsein aufschließen und an die Schwelle zum Glauben hinführen. Nicht zuletzt sind solche Ergebnisse auch für die öffentliche Meinung von Belang, die von rein säkularen Weltmodellen überflutet ist und daher nicht in die Nähe des Glaubens findet. Eine subtile Propaganda mit theologisch-philosophischen Weltmodellen, wie sie besonders von der römisch-katho-

lischen und der anglikanischen Kirche betrieben wird, läßt sich ohne weiteres vertreten. Wir sind gehalten, Propaganda für Gott zu machen — und zwar Propaganda, die nicht verführen, sondern hinführen will zur Wahrheit im offenen Horizont des Glaubens. Man müßte geradezu auffordern dazu, die säkularen Weltmodelle in ihrer Banalität und Technologie, die das alltägliche Bewußtsein heute im Übermaß beherrschen, zu bekämpfen und an ihre Stelle religiöse und vom Christentum inspirierte Weltvorstellungen zu setzen. Und dies um so mehr, als ja vor allem die Restmodelle der „naturwissenschaftlichen Weltanschauung", deren Unhaltbarkeit und Unwahrheit den wissenschaftlichen Eliten bekannt ist, heute noch das Alltagsbewußtsein des Menschen diesseits und jenseits des eisernen Vorhangs weitgehend ausfüllen und sein Handeln verführen und hemmen. Hier gilt es, eine schlechte Ideologie, deren Falschheit nicht begriffen wird, durch Denkmodelle aus dem offenen Horizont des Glaubens zu ersetzen.

Vor allem in diesem Bereich einer philosophierenden Theologie könnte die Physik eine bedeutende Rolle spielen, indem sie Mittel an die Hand gibt, in vorsichtig ontologisierendem Denken das geschlossene Weltbild der verblichenen „naturwissenschaftlichen Weltanschauung" zu relativieren und zu sprengen. Dazu eigneten sich vor allem die alle bisherigen Raum- und Zeitvorstellungen überschreitenden Ergebnisse der Relativitätstheorie mit ihren Raumzeitmodellen und ihren das moderne Alltagsbewußtsein sprengenden Konsequenzen. Sehr wahrscheinlich hat vor allem das Aufleben der Weltraumromantik im angelsächsischen Raum, trotz ihrer Tendenz zur Illusionierung, wesentlich zu jenem „Rückzug der Metaphysik aus allen geistigen Provinzen in die Religion" beigetragen, den Arnold Gehlen ein „europäisch-amerikanisches Hauptereignis" nennt, das allein bei uns „noch gar nicht bemerkt worden" sei. Das heißt also, daß gerade der von der Weltraumromantik nicht ergriffene Lebensraum in Europa den Rückzug auf die Religion am wenigsten vollziehen konnte. Es kann kaum ein Zweifel sein, daß die Weltraumromantik auch im Osten dazu beitragen muß, die verstopften Horizonte des Materialismus zumindest theoretisch zu öffnen, so daß schließlich von der subjektiven Abneigung des Äons, an die Bibel zu glauben, weil darin Wunder vorkommen, nicht viel übrig bleiben dürfte — da ja ersichtlich die in der Bibel geschilderten Ereignisse gemessen an der Phantastik der Weltraumromantik geradezu nüchtern und verläßlich wirken. Hier sind Umschichtungsprozesse im sozialpsychologischen Zustand des Bewußtseins im Gang, die von einer aktiven christlichen Mission im europäischen Raume und überhaupt in der technischen Welt nicht übersehen werden sollten, weil sie die Möglichkeit bieten, die Seele des Menschen für das Verständnis des Evangeliums vorzubereiten — jenseits des Entmythologisierungsprogramms. Bruno Pohl

Der Atomphysiker hat sich damit abfinden müssen, daß seine Wissenschaft nur ein Glied ist in der endlosen Kette der Auseinandersetzungen des Menschen mit der Natur, daß sie aber nicht einfach von der Natur „an sich" sprechen kann. Die Naturwissenschaft setzt den Menschen immer schon voraus, und wir müssen uns, wie Bohr es ausgedrückt hat, dessen bewußt werden, daß wir nicht nur Zuschauer, sondern stets auch Mitspielende im Schauspiel des Lebens sind. Werner Heisenberg

STIMMEN VON DRAUSSEN

Japanische Studenten

Bisher haben die meisten Völker Asiens am eigenen Leibe weder erfahren, was Freiheit im Sinne des Westens ist, noch daß jedes totalitäre System seinem innersten Wesen nach jegliche transzendente Bindung der seiner Herrschaft unterworfenen Menschen erbittert bekämpfen muß. So konnte es z. B. in Japan zu jener Zusammenarbeit zwischen christlichen und kommunistischen Studenten kommen, über die der Tokioer Professor für politische Wissenschaften Yoshieki Iisaka in Heft 2/58 der Vierteljahrsschrift des Weltbundes Christlicher Studenten *„The Student World"* berichtet und die die Christenheit des Westens nur mit ernster Sorge betrachten kann.

„Nur eine Handvoll Studenten gehören in Japan entweder der christlichen Kirche oder der kommunistischen Partei an. Aber es gibt eine ganze Menge Studenten, die am Christentum als einem kulturellen Wert oder einem Zweig der existentialistischen Philosophie interessiert sind. Und wir haben eine große Schar von Studenten, die in den Begriffen des marxistischen Kommunismus denken. Außer denen, die unter kommunistischer Herrschaft stehen, gibt es wenige Länder, wo der Marxismus einen so ungeheuren Einfluß auf die Studenten ausübt.

Einer der bemerkenswertesten Züge, die dem Christentum und dem Kommunismus gemeinsam sind, ist es, daß beide betonen, wie unumgänglich nötig eine enge Beziehung zwischen dem Glauben oder dem System auf der einen und der Gruppe oder Organisation, in der sie sich verkörpern, auf der anderen Seite sei. Zwischen Körper und Seele gibt es für den christlichen Glauben, im Gegensatz zur griechischen Philosophie, keinen Dualismus. Der christliche Glaube fordert einen konkreten ‚Leib', nämlich die christliche Kirche. Glaube und Kirche bedingen einander gegenseitig. Der Kommunismus hat ähnliche Züge. In dieser dynamischen Dialektik von System und Gruppe liegt die geschichtsformende Kraft des Christentums wie des Kommunismus.

In Japan dagegen bindet ein gedankliches System noch nicht an eine Gruppe. Hier denkt der Mensch als isolierter einzelner, der von der Verbindung mit anderen abgeschnitten ist. Er denkt in marxistischen Begriffen, aber er liebt es nicht, der Partei oder einer ähnlichen Organisation eingegliedert zu sein, da das eine Begrenzung seiner Freiheit bedeuten würde. Er begnügt sich damit, ein freier Zuschauer zu sein. Ebenso mag jemand tiefen Anteil am Christentum nehmen, aber er wird trotzdem nicht zur Kirche gehen. Er hält das für überflüssig. Auch ist die gesamte kulturelle Atmosphäre in Japan der Bildung freiwilliger Gruppen oder Verbände nicht günstig. Das ließen seine autoritäre Staatsform und seine feudalistische Sozialstruktur nicht zu. Auf der anderen Seite löst die rapid fortschreitende soziale Modernisierung die Bindungen der älteren Gemeinschaften auf und stellt die Menschen in eine Massengesellschaft, die eine Zusammenballung isolierter einzelner ist.

Die Universität selbst ist keine Gemeinschaft mehr, der ‚Campus' ist nicht das Zentrum des studentischen Lebens. Die Studenten fühlen sich als Teil der ‚einsamen Masse'. Wirtschaftliche Unsicherheit vergrößert ihre Lebensangst. In dieser Lage wird ihnen der Marxismus zur Zuflucht vor psychologisch bedingter Bedrängnis. Mit seinem pseudo-religiösen Gehabe, seiner Weltanschauung und seiner Sicht der Geschichte sorgt er für konkrete Vorschriften zum Handeln. Er besitzt ein vollständiges Glaubenssystem, das seinen Anhängern ein gewisses Sicherheitsgefühl gibt.

Daß eine sich überaus rasch wandelnde Gesellschaft dringend der Wissenschaft und Technik bedarf, trägt zum Glauben an den wissenschaftlichen Rationalismus bei. Dieser einfache Glaube verbindet sich leicht mit dem Marxismus, der sich selbst als wissenschaftlich und positivistisch bekennt. Er scheint tatsächlich eine weit zwingendere und überzeugendere Analyse der sozialen Situation in unterentwickelten Ländern zu liefern als jedes andere Gedankensystem. Denen, die an ihn glauben, verleiht er einen leidenschaftlichen Willen zu sozialer Gerechtigkeit und eine eschatologische Hoffnung.

Darüber hinaus gewährt eine akademische Darlegung der Marxistischen Theorien, wie sie in anderen Ländern nicht üblich ist, den japanischen Studenten eine Art intellektueller Genugtuung. So versorgt der Marxismus diejenigen Studenten, die unter Bedrängnissen leiden, mit einer Art Verteidi-

gungsmechanismus, der es ihnen ermöglicht, diesen Beängstigungen zu entfliehen. In einer unsicheren Lage hat der entschlossene Radikalismus eine große Anziehungskraft. Unter den Studenten gilt er als ein Zeichen von Mut und verschafft ihnen Ansehen. Aber dank der oben erwähnten Kluft zwischen Gedanke und Handeln in der japanischen Gesellschaft bleibt ihr Radikalismus im Bereich der Idee, ohne in die Tat umgesetzt zu werden. So sind die marxistischen Studenten in Japan radikal im Denken, aber konservativ im Handeln. Ihr philosophischer Radikalismus ist oft Ausdruck unerfüllter Wünsche. Außerdem ist ihm eine zeitliche Grenze gesetzt, da sie sich ihn nur leisten können, solange sie Studenten sind. Haben sie einmal das Examen abgelegt, so treibt sie der unvermeidbare Druck der Gesellschaft in die Klasse der politisch gleichgültigen Angestellten mit akademischer Bildung. Es läßt sich natürlich nicht leugnen, daß es auch ernsthaft kommunistische Studenten gibt, wenn es auch nur wenige sind. Aber sie bemühen sich in der Regel bloß, die lauwarmen marxistischen Studenten zu organisieren und zu erfassen, wobei sie nicht immer Erfolg haben, weil sie deren Psychologie nicht verstehen.

Dasselbe kann man von den christlichen Studenten sagen. Auch das Christentum hat eine Zeitgrenze. Besonders diejenigen Studenten, die nicht mit einer Kirche in Verbindung stehen, geben ihren Glauben nach dem Examen auf, selbst wenn sie sehr aktive Mitglieder der ‚Y' (YMCA = Christlicher Verein junger Männer) oder der christlichen Studentenvereinigung gewesen sein mögen. Ein heidnischer Hintergrund und eine zu starke Beanspruchung im täglichen Leben lassen sie die letzten Probleme des menschlichen Daseins vergessen. Das theologische Studium steht bei den christlichen Studenten auf einem hohen Niveau, aber in manchen Fällen ist es vielleicht auch eine Art Flucht vor der sozialen Verantwortung, die mit dem christlichen Glauben verbunden ist. Ein Thema, das in allen Sommerschulen der japanischen christlichen Studentenbewegung diskutiert wird, ist die ‚Gemeinschaft'. Das verrät, daß sie es als nötiger empfinden, gegen die Gefahr zu kämpfen, die Gemeinschaft miteinander zu verlieren, als den Mitstudenten draußen die Botschaft zu bringen.

Unter den Studenten ist der Marxismus weit populärer als das Christentum. Studenten, die dem wissenschaftlichen Rationalismus verfallen sind, identifizieren jede Religion mit Mythos und Aberglauben und übernehmen leicht die marxistische Kritik der Religion als einer Ideologie der herrschenden Klasse — eine Behauptung, welche die Geschichte als teilweise wahr erweist. Überdies propagiert der Kommunismus die Lösung sozialer Probleme, während sich das Christentum hauptsächlich mit den letzten Fragen wie Leben, Sünde und Tod beschäftigt. In Gebieten, die sich in einer raschen sozialen Wandlung befinden, ist die Lösung sozialer Probleme am dringendsten, und deshalb hat der Kommunismus für die Studenten eine größere Anziehungskraft. Sie tadeln am Christentum, daß ihm ein soziales Programm fehle. Unter diesen Umständen ist es schwerer und erfordert mehr Mut, sich zum Christentum zu bekennen als zuzugeben, daß man Kommunist ist ...

Als China die große Aufgabe in Angriff nahm, einen neuen Staat und eine neue Gesellschaft unter kommunistischer Führung zu errichten, sahen sich sowohl die Christen wie die Kommunisten Japans nicht wie zuvor abstrakten theoretischen Problemen, sondern einem praktischen gegenübergestellt. Der chinesische Kommunismus ging seinen eigenen Weg, und die einheimischen Methoden, die er anwendete, verliehen ihm Wendigkeit. Diese Entwicklung half den Japanern zu sehen, daß sie geneigt waren, dem Irrtum des Dogmatismus zu verfallen. Hatte es in den vergangenen mehreren tausend Jahren chinesischer Geschichte eine Regierung gegeben, die das ganze Volk ernährte? Der europäische Einwand, daß der Kommunismus die Freiheit unterdrückt, gilt hier nicht, denn die asiatischen Völker haben in der Vergangenheit nichts anderes gekannt als feudale Unterdrückung und koloniale Herrschaft. Sie haben niemals den Begriff und den Wert der Freiheit erkannt, der das wichtigste Erbe der westlichen Kultur ist. Die Menschen Asiens widerstreben dem Kommunismus nicht innerlich wie die Europäer, selbst wenn seine Praxis höchst autoritär ist. Was sie am meisten fürchten, ist Hunger und Tod. Mehrere hunderttausend Menschen gehen in einer Überschwemmung zugrunde, Millionen verlieren in einer einzigen durch die Dürre verursachten Hungersnot ihr Leben. Angesichts dieser harten

Tatsachen werden die Leute die Regierung unterstützen, die sie von dieser Bedrohung befreit. Und das tut Maos Regierung! Er hat sechshundert Millionen Menschen ernährt — das Mindeste, was die soziale Gerechtigkeit in China erforderte. Seit der Vollversammlung des Weltkirchenrats in Amsterdam (1948) hat man die soziale Verantwortung der Kirche stark betont. Die japanischen Christen beginnen jetzt von den Chinesen zu lernen, daß es möglich ist, mit den Kommunisten zusammenzuarbeiten, um die soziale Gerechtigkeit zu verwirklichen."

Auch in der „Friedensbewegung", die in Japan infolge der furchtbaren Wirkung der Atombombe besonders stark verbreitet und mehr ist als „ein bloßer Ausdruck kommunistischer Strategie, ... arbeiten christliche und kommunistische Studenten für die gemeinsame Sache zusammen, in der Überzeugung, daß die Erhaltung des Friedens nicht ein bloßes Instrument der kämpfenden politischen Ideologie ist, sondern die unverzichtbare Bedingung menschlicher Existenz in der Zukunft. Sie wissen, daß es viele Differenzen zwischen ihnen gibt. Sie wissen aber auch, daß sie trotz diesen Verschiedenheiten eine sowohl religiös wie politisch weise Toleranz die Notwendigkeit und Möglichkeit dynamischer Zusammenarbeit lehrt ..."

Atheismus als Hochschulfach

Immer wieder liest man in sowjetischen Publikationen Klagen über „die Hartnäckigkeit, mit der sich religiöse Vorurteile halten" (vergl. Zw./DNF. 1/1958, S. 43 und 7/1958, S. 478), gepaart mit der Einsicht, daß es falsch sei, zu meinen, man brauche „sich mit der Religion, da sie von selbst absterbe, nicht auseinanderzusetzen". Auch unter der studierenden Jugend scheint der „religiöse Aberglaube" durchaus noch nicht abgestorben. Jedenfalls sah sich die Ukrainische Sowjetrepublik vor kurzem veranlaßt, an ihren Hochschulen Pflichtvorlesungen über „Grundlagen des Atheismus" einzuführen, und wahrscheinlich werden die anderen Sowjetrepubliken über kurz oder lang ihrem Beispiel folgen. Über Programm und Ziel dieser Vorlesungen schreiben zwei Kandidaten der Philosophischen Wissenschaften, G. G. Wdowitschenko und W. I. Woitko, in den Hochschulnachrichten *„Westnik Wysschej Schkoly"* (Nr. 4/58) u. a.:

„Unsere Hochschulen bilden nicht nur Spezialisten aus, die sich in ihrem Fach gut auskennen, sondern auch aktive gesellschaftliche Funktionäre, Propagandisten, die mit solidem materialistischem und atheistischem Wissen ausgerüstet sind. Diese Aufgabe der Jugenderziehung wird durch das Studium des dialektischen und historischen Materialismus, durch die naturwissenschaftlichen Disziplinen und endlich durch die ganze Organisation des Unterrichtsprozesses, durch die ganze Summe der Kenntnisse gelöst, die der Student in den Studienjahren erwirbt.

Die ersten Unterrichtserfahrungen des Kursus ‚Grundlagen des Atheismus', der dieses Jahr an den ukrainischen Hochschulen eingeführt worden ist, zeigen jedoch, daß der Hochschulabsolvent unbedingt auch eine spezielle atheistische Vorbildung bekommen muß. An den geisteswissenschaftlichen und medizinischen Hochschulen umfaßt dieser Kursus 24 Vorlesungsstunden, an den technischen, landwirtschaftlichen und pharmazeutischen Hochschulen 14 Stunden. Er wird im vierten Studienjahr gehalten.

Das Ministerium für Hochschulwesen der Ukraine hat ein Programm für den Kursus ‚Grundlagen des Atheismus' entworfen. In dem erklärenden Text, der dem Entwurf beigefügt ist, findet man die Aufgaben des Kursus formuliert: Dem Studenten soll die wissenschaftliche Unhaltbarkeit der Religion gezeigt werden; die klassenbedingten und erkenntnistheoretischen Wurzeln der am weitesten verbreiteten Weltreligionen und Sekten sollen einer scharfen Kritik unterzogen werden; es ist zu zeigen, wie die moderne Wissenschaft von Natur und Gesellschaft die religiösen Dogmen eins nach dem anderen stürzt; die studentische Jugend soll sich ein klares wissenschaftlich-materialistisches und atheistisches Weltbild erarbeiten.

Der Kursus ‚Grundlagen des Atheismus' gliedert sich in neun Themen: die Gegensätzlichkeit von Natur und Religion; die Entstehung der Religion; Ursprung und soziale Ursachen des Christentums; das reaktionäre Wesen des Katholizismus; Kritik der Ideologie der Rechtgläubigen; das religiöse Sektenwesen und seine reaktionäre Rolle; die jüdische Religion, der Buddhismus und Islam; das Verhältnis der Kommunistischen Partei und der Sowjetregierung zu Religion und Kirche; Formen und Methoden der wissenschaftlich-atheistischen Propaganda. Die Hauptaufgabe des Unterrichtenden besteht darin, mit fundierten Argumenten die Haltlosigkeit und den reaktionären Charakter der Religion als einer Form der Ideologie aufzudecken.

Das erste Thema — ‚Die Gegensätzlichkeit von Natur und Religion' — zu behandeln ist sehr schwierig; denn dabei muß der Dozent

imstande sein, allgemeine theoretische Thesen mit der Darlegung vieler konkreter naturwissenschaftlicher Probleme, insbesondere mit der Entstehung des Lebens auf der Erde, mit der Lehre I. P. Pawlows über das höhere Nervensystem usw. organisch zu verbinden. Hier muß man auch den Charakter der betreffenden Hochschule, die spezielle Fakultät und natürlich den allgemeinen Stand der wissenschaftlichen Bildung der Studenten berücksichtigen.

Das zweite Thema — ‚Die Entstehung der Religion' — ist nicht weniger kompliziert als das erste. Die sozialen und erkenntnistheoretischen Wurzeln der Religion aufzudecken und davon zu erzählen, wie die Religionen entstanden sind, wie sich ihre Form verändert hat, vom Altertum bis in unsere Tage — das ist sein Ziel.

Die Lektion wird besonders verständlich und überzeugend sein, wenn der Lehrer zu zeigen vermag, wie die religiöse Ideologie im Laufe der Zeit Bestandteil der offiziellen Ideologie der herrschenden Klassen wird Bedeutenden Raum nimmt in dem Entwurf des Programms die Kritik an den modernen idealistischen Theorien über die Entstehung der Religion ein.... Im Vordergrund soll der Nachweis der wissenschaftlichen Unhaltbarkeit und des apologetischen Charakters dieser Theorien, die Aufdeckung ihrer Klassennatur und ihrer erkenntnistheoretischen Wurzeln stehen. Am Schluß der Vorlesung wird die marxistisch-leninistische Theorie von der Entstehung der Religion dargelegt. Nur diese Theorie erklärt wirklich wissenschaftlich die Geschichte der Religion.

Das Thema vom Ursprung und Wesen des Christentums beginnt der Lehrer damit, daß er Schritt für Schritt verfolgt, wie das Christentum zu der am weitesten verbreiteten Religion der Welt geworden ist. Hier ist es wichtig, daß man nicht an jener Grenze vorübergeht, an der sich das frühe Christentum mit seiner Verkündung von Brüderlichkeit und Gleichberechtigung der Menschen in die Staatsreligion verwandelte, die sich für Sklaverei und Ausbeutung einsetzt.

Das Wesen des Katholizismus und des orthodoxen Glaubens — der am weitesten verbreiteten Formen des Christentums —, die Kritik ihrer Ideologien wird im vierten und fünften Thema behandelt. Der Dozent hebt hervor, daß die katholische Kirche in der Epoche des Kapitalismus und Imperialismus neue Methoden der Gewalt und des Kampfes gegen alles Fortschrittliche entwickelt hat. Sie strebt danach, die breiten Massen der Bevölkerung um sich zu sammeln; dazu sind katholische Parteien, Gewerkschaften und andere Massenorganisationen geschaffen worden. Die Tätigkeit der katholischen Kirche und vor allem ihrer führenden Oberschicht im Vatikan trägt volksfeindlichen Charakter ...

Die kommunistischen und Arbeiterparteien der kapitalistischen und der volksdemokratischen Länder führen einen energischen Kampf gegen die Ideologie des Katholizismus. Dank diesem nicht leichten Kampf verliert der Katholizismus merklich an Einfluß auf die Volksmassen.

Wenn der Dozent von der Religion der Rechtgläubigen spricht, geht er auf den derzeitigen Stand und die Struktur der orthodoxen Kirche ein, die ihre Feiertage und Bräuche sehr gern für religiöse Propaganda benutzt und dadurch ihren Einfluß auf die Jugend zu verstärken trachtet. Hier muß man die kanonischen und dogmatischen Grundlagen der Kirche einer wissenschaftlichen Kritik unterziehen.

Unmittelbar an die genannten Themen schließt sich der Abschnitt über das religiöse Sektenwesen an.... Die Bemühungen der Sekten sind darauf gerichtet, ihre Mitglieder vom aktiven gesellschaftlichen Leben fernzuhalten. In den Sekten werden Abgeschlossenheit und Individualismus gepflegt, also Züge, die den Grundsätzen der kommunistischen Moral zuwiderlaufen. Mit Rücksicht auf die Popularität, deren sich die Ideen des Kommunismus bei den Massen erfreuen, versuchen die Führer der Sektenorganisationen, ihren religiösen Fanatismus gewissermaßen als die beste Befolgung der Regeln der kommunistischen Moral hinzustellen.

Das Wesen der buddhistischen Ideologie, der Ideologie des Islams und der jüdischen Religion wird im siebenten Thema dargelegt, wobei das Augenmerk hier nicht so sehr auf die Vergangenheit dieser Glaubenslehren zu richten ist als auf ihren heutigen Zustand und ihre heutige politische Rolle. Man muß stets daran denken, daß die imperialistische Bourgeoisie diese Religionen zur geistigen Versklavung der Werktätigen in den rückständigen und kolonialen Ländern sowie zur Schürung nationaler Feindschaft zwischen den Völkern benutzt.

Besonders gründlich und gewissenhaft muß die Frage nach der Stellung der Kommunistischen Partei und des Sowjetstaates zu Religion und Kirche (achtes Thema) behandelt werden. Der Unterrichtende zeigt die hervorragende Rolle von Marx, Engels und Lenin bei Schaffung des proletarischen Atheismus, dessen philosophische Grundlage der dialektische und historische Materialismus ist. In ihrer Religions- und Kirchenpolitik lassen sich die Kommunistische Partei und der Sowjetstaat von den Ideen des proletarischen Atheismus leiten.

Eines der zentralen Probleme des Themas ist die Gewissensfreiheit und ihre Realisierung im Sozialismus. Die Gewissensfreiheit hat, wie gesagt, zwei Aspekte: die Freiheit zur Verkündigung des Glaubens und die Freiheit für einen kämpferischen Atheismus. ... Dank dem Sieg des Sozialismus in der UdSSR wurden alle wirtschaftlichen und politischen Voraussetzungen für die Verwirklichung der Gewissensfreiheit geschaffen....

Eine Sonderlektion gilt den Methoden und Formen der atheistischen Arbeit unter der Bevölkerung. Der Unterrichtende betont, daß der Marxismus-Leninismus einen geistigen Kampf gegen den religiösen Glauben führt, daß die Methode des Administrierens und Zwangs hier schädlich und fehl am Platze ist. Die aktive Heranziehung der Gläubigen zur Praxis des kommunistischen Aufbaus und die breite Entfaltung der wissenschaftlich-atheistischen Propaganda ist der beste Weg zur Überwindung der religiösen Vorurteile im Bewußtsein der Menschen.

Vorlesungen und Gespräche über atheistische Themen sollen streng wissenschaftlich und gleichzeitig populär, allgemeinverständlich sein; man darf die religiösen Gefühle der Gläubigen nicht verletzen. Hier muß man Anschauungsmaterial sowie Werke der Literatur und Kunst zu Hilfe nehmen. Doch Abende, Lehrgespräche und Vorlesungen können die individuelle atheistische Arbeit unter den Gläubigen nicht ersetzen. Sie bleibt die Hauptsache....

Nach dem Kursus werden die Studenten ihr Wissen unter Beweis stellen. Wünschenswert ist, daß dies schriftlich geschieht, in der Form eines von dem Studenten geschriebenen Referats. Der Themenkreis dieser Referate wird zur Zeit vom Ministerium für Hochschulbildung der Ukrainischen SSR festgelegt. Ein unter Anleitung eines erfahrenen Dozenten angefertigtes Referat über ein atheistisches Thema kann, wenn es gründlich ausgearbeitet worden ist, als Vorlesung verwendet werden. Die Studenten können es den Werktätigen vortragen ...

An den Lehrstühlen der Hochschulen der Republik diskutiert man jetzt über den Programmentwurf. Vorlesungen werden vorbereitet, methodische Hinweise ausgearbeitet. Das beste aus diesem Material soll veröffentlicht werden.

Die wissenschaftliche Forschungsarbeit der Lehrstühle für Gesellschaftswissenschaften über Probleme des Atheismus hat sich belebt. So sind am Kiewer Konservatorium und an der Charkower Universität Lehrbücher über Atheismus verfaßt worden.

Man darf hoffen, daß die Einführung des Kursus ‚Grundlagen des Atheismus' an den Hochschulen der Republik zu einem bedeutenden Aufschwung der atheistischen Arbeit unter der studierenden Jugend und zur Hebung des Niveaus der gesamten wissenschaftlich-atheistischen Propaganda beitragen wird."

Ein amerikanisches Hiob-Spiel

Das bei den Salzburger Festspielen aufgeführte „Spiel um Job" von Archibald MacLeish (Titel des amerikanischen Originals „J. B.") ist in Amerika von einem Teil der Literaturkritik als ein epochemachendes Werk gepriesen worden; auch Heinz Beckmann beurteilt es in der Randbemerkung auf Seite 717 dieses Heftes sehr positiv. Professor Tom T. Driver vom Union Theological Seminary dagegen unterzieht es in *„The Christian Century"* (11. Juni 1958) einer strengen literarischen und theologischen Kritik.

„Wenn das Buch Hiob ein Drama darstellt oder den Stoff für ein Drama enthält, dann hat Archibald MacLeish in seinem neuen Schauspiel dafür den Beweis nicht angetreten. Als ich ‚J. B.' zu lesen begann, versprach ich mir zunächst viel von dem Stück. Eines der verwickeltsten Probleme (die Darstellung Gottes und des Satans) war im Prolog brillant in Angriff genommen. Zwei alte Schmierenschauspieler, die sich jetzt nur mit dem Verkauf von Popcorn und Ballons beschäftigen, kommen in ein leeres Zirkuszelt, legen Masken an und beginnen die Geschichte Hiobs zu spielen, wobei einer Gott, der andere den Satan übernimmt. Selbst wenn sie keine Masken tragen und nicht die biblische Sprache gebrauchen, setzen sie

ihren Streit darüber fort, ob der Mensch Gott liebt oder nur vor ihm kriecht und winselt, um seine Gunst zu erlangen. Es ist dies eine außerordentlich fruchtbare Konzeption, und es gelingt ihr, Gott und Satan unserer Phantasie plausibel zu machen.

Aber wenn er dann zum Kern seines Stoffes vorstößt, gerät Mr. MacLeish in Nöte. Die grundlegende Schwierigkeit mit dem Buch Hiob als Drama besteht darin, daß die Übel, die Hiob befallen, völlig willkürlich sind. Sie beziehen sich nicht auf irgendetwas, was er getan hat; sie sind nicht ein Mittel, durch welches Gott irgendetwas in der Welt bewirken will (es sei denn, daß er etwas über Hiob beweisen möchte), noch offenbaren sie das geringste über Hiobs Beziehungen zu seinen Mitmenschen. Das bedeutet aber, daß es bei Hiobs Leiden keine zusammenhängende soziale und historische Handlung gibt. Deshalb verlagert sich das Interesse naturgemäß auf die Gespräche, in denen das Problem der göttlichen Gerechtigkeit aufgeworfen wird. Die Gespräche von Hiobs ‚Freunden' und seine Antworten nehmen so den Hauptteil des Buches ein.

Mr. MacLeish dagegen benötigt beinahe die Hälfte seines Schauspiels für die Unbilden, die seinen modernen Hiob heimsuchen. Des reichen J. B. Sohn wird in Übersee getötet, eine seiner Töchter vergewaltigt und ermordet, eine andere kommt bei einem Unglücksfall ums Leben, seine Stadt wird ausgebombt und schließlich wird er von Krankheiten beschwert.

Es gelingt dem Dichter MacLeish, aus den meisten dieser Szenen etwas Erregendes zu machen, aber es gelingt ihm nicht, sie wahrhaft dramatisch zu gestalten, weil sie mit dem Fleisch der Geschichte weder verbunden waren noch sind; denn es geht im Grunde um ein theologisches und philosophisches Problem, das ganz unabhängig von den konkreten Unglücksfällen ist, die sich ereignen. Deshalb ist man enttäuscht, wenn man sieht, daß Mr. MacLeish die Szenen mit Bildad, Zophar und Eliphaz zu einer bloßen Randkulisse verkürzt hat, in der ein Arzt, ein Priester und ein Kirchtumspolitiker ironisiert werden.

Fast die gesamte theologische Diskussion in ‚J. B.' wird zwischen Gott und Satan (Mr. Zuss und Mr. Nickls) geführt. Aber gegen Ende scheint der Dichter den Eindruck zu gewinnen, daß sie irgendwie auf einem Nebengleis sind, und so verlagert er die Aufmerksamkeit auf J. B. selbst, dem es gestattet wird, das Stück (in dem er Sätze spricht, die nicht im ursprünglichen Text stehen) mit Aussagen zu schließen, die andeuten, daß die Fähigkeit des Menschen, zu lieben, wichtiger als alles ist, was wir über Gott vermuten mögen. Der Mensch, so erklärt er, ist die Antwort auf die Frage nach Gott.

Selbst wenn man geneigt wäre, zuzugestehen, daß Mr. MacLeishs Humanismus eine der heutigen Zeit angemessene Position ist, würde diese Art der Behandlung immer noch einen ernstlichen dramatischen Bruch bedeuten, denn MacLeish springt während des Stückes von der religiösen Ebene auf die humanistische hinunter, ohne uns zu sagen, daß er das tut. (Das ist eine seltsame Umkehrung dessen, was so viele schlechte religiöse Dramatiker tun, die umgekehrt ohne Warnung von der säkularen auf die religiöse Ebene überwechseln.)

Mr. MacLeishs humanistische Folgerungen ergeben sich nicht aus seinen religiösen Prämissen, und die Inkongruität ist ebenso ein dramatischer wie ein logischer Fehler. Er hat damit angefangen, die dringendsten Fragen zu stellen, die sich im Verhältnis zwischen Gott und Mensch ergeben. Und doch schließt er damit, daß der Mensch selbst die Antwort auf diese Fragen ist, was so viel heißt, wie daß die religiösen Fragen am Anfang zu Unrecht gestellt sind.

‚Es ereignet sich in der Liebe des Menschen', schreibt Mr. MacLeish, ‚daß Gott existiert und triumphiert; in der Liebe des Menschen, daß das Leben wunderbar ist; in der Liebe des Menschen, daß die Ungerechtigkeit der Welt aufgelöst wird'. Diese Worte geben den Schluß des Stückes sinngemäß wieder. Aber sie sind so weit davon entfernt, mit den früheren Teilen, die sehr stark an das biblische Buch anklingen, übereinzustimmen, daß ich daraus nur schließen kann, daß sich Mr. MacLeish beim Schreiben seines Schauspiels selbst in einer Flut religiösen Fragens verfing und sich entschloß, den Weg zur Küste zu suchen.

Ein undramatischer (wenn auch hochpotenziert theologischer) Stoff ... hat im Verein mit einer monströsen Inkonsequenz in der Behandlung dieses Stoffes zu einem Werk geführt, das weder den Intellekt noch das dramatische Gefühl befriedigt ..."

Theologische Ästhetik

Gerardus van der Leeuw, Vom Heiligen in der Kunst. Übersetzt von Annelotte Piper nach der von E. L Smelik durchgesehenen 3. Auflage des holländischen Originals „Wegen en Grenzen". Carl Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1957, 360 S., Ln., 23,– DM.

Es ist nicht von ungefähr, daß das Lebenswerk des holländischen Religionsphänomenologen Gerardus van der Leeuw in einem Buch über das Verhältnis von Kunst und Religion ausklingt. Man kann ohne Rezensentenpathos sagen, daß diese Untersuchung biographisch und wissenschaftsgeschichtlich eine Vollendung darstellt; eine Vollendung in des Wortes doppelter Bedeutung allerdings. Sie entfaltet einmal die Fülle der Einsichten einer jahrzehntelangen phänomenologisch-historischen Arbeit an diesem nur schwer zugänglichen Gegenstand. Sie enthüllt andererseits aber auch die Grenzen der Befragungsmethode und der theologischen Perspektive van der Leeuws.

Der Leser steht hier einem Reichtum an sachlichem Material gegenüber, der nur noch überboten wird durch die befreiende Natürlichkeit der Darbietung. Ständig neu überrascht van der Leeuw durch Intuition und Scharfsinn. Nicht mit dem Gleichmut des Analytikers, sondern als Ergriffener umkreist er das Thema mit einer heute nur ganz selten noch so treffsicher sich äußernden divinatorischen Gabe. Tanz und Drama, Wortkunst, bildende Kunst, Architektur und Musik werden je für sich in ihrer Entstehungsgeschichte verfolgt. Dabei schälen sich jedesmal bestimmte Phasen der Entwicklung heraus. Am Anfang steht immer das enge Ineinander von Kunst und Religion. Solch primitives Stadium wird jedoch überwunden, sobald sich die Kunstäußerung von ihrem religiös-kultischen Wurzelgrund löst und eine Konfliktsituation aufwirft. Eine Eigengesetzlichkeit tritt hier auf beiden Seiten in Kraft, so daß es immer wieder zu einem ausschließenden Gegensatz kommt. Diese Verselbständigung kann man nach van der Leeuw nur überwinden, wenn man auf die ursprüngliche Einheit beider Bereiche zurückgreift. Er stellt deshalb am Ende jedes Kapitels die einzelnen Künste der Offenbarung gegenüber. Abschließend werden die erarbeiteten Resultate zusammengefaßt zu einer allgemeinen theologischen Ästhetik, in der „der fundamentale theologische Zusammenhang zwischen Kunst und Religion" so entfaltet wird, wie van der Leeuw ihn sieht: „Es kann, es muß möglich sein, den ganzen Reichtum der Menschenwelt, die bunte Vielfalt der Gestalten von Kunst und Religion als Offenbarung der Herrlichkeit Gottes zu loben, wenn Gott sich dieser Menschenwelt selbst geschenkt, selbst Gestalt angenommen und sich als Mensch unter Menschen bewegt hat. Die Fleischwerdung bedeutet unsere Erlösung, auch in dem Sinne, daß die Welt und unsere Werke darin nicht sinnlos zu sein brauchen, sondern Träger einer göttlichen Offenbarung sein können" (S. 345).

In diesen Sätzen kommt etwas von der Höchstwertung zutage, die das Kunstwerk im Entwurf van der Leeuws erfährt. Er gebraucht diesen Begriff im Sinne Rudolf Ottos, wenn er vom Heiligen sagt, daß es immer auch schön sei. So sehr aber das Schöne zugleich Ausdruck des Heiligen ist, am Ende gehört es doch in die Sphäre des Vorletzten. Heiligkeit aber ist ein absolutes Eschaton, ein Letztes (S. 270). Vollkommen fallen Schönes und Heiliges nach van der Leeuw allein in der Menschwerdung Gottes zusammen. Die Inkarnation gilt ihm aber nicht nur als das große Geheimnis des christlichen Glaubens. Inkarnation, Verleiblichung und Gestaltannahme bezeichnen auch das Rätsel der Kunst. Van der Leeuw erhebt also die formale Struktur der Inkarnation zum gemeinsamen Vergleichspunkt von Kunst und Religion. Damit betrachtet er die Kunst nicht nur als Dekoration und letztlich überflüssigen Luxus des eigentlichen Lebens, sondern versteht sie als eine Wirklichkeit mit geradezu sakramentaler Mächtigkeit. Es ist keine Frage, daß dieser Ansatz problematisch ist. Aber bevor wir beharrlich von einer „sakramentalistischen Ästhetisierung der christlichen Botschaft" (so H. van Oyen in Theologische Zeitschrift 7, 1951, S. 441) bei van der Leeuw sprechen, müssen wir uns dem Anspruch dieses Buches stellen. Denn kein Protestant kann sich heute dabei beruhigen, daß er nur den aus-

schließlichen Widerspruch geltend macht. Dazu scheint die Frage zu schwerwiegend, dazu auch der Ernst van der Leeuws zu respektabel, als daß man sich wieder fraglos hinter die „Wort-Theologie" verschanzen könnte. Auch wenn man seine letzten Konsequenzen entschieden ablehnt, muß man offen genug sein, dieses Buch einschneidend als Selbstprüfung der eigenen Glaubensvoraussetzungen wirken zu lassen. Was wir hier neu lernen können, ist der Respekt vor dem Bild und der sichtbaren Gestalt als einer ganz und gar eigenständigen Weise der Wirklichkeitsdarstellung. Statt das Bild nur als unzulängliche, etwa gar primitive Art menschlicher Äußerung zu diskreditieren, wird uns hier nahegelegt, die konkrete Form bildhafter Weltbegegnung als unbedingt vollgültige Ergänzung zu der im Wort stattfindenden anzuerkennen. Zwar bringen die Resultate van der Leeuws dem evangelischen Christen keine eindeutige Antwort auf die Fragen nach dem Rätsel der Kunst und dem Geheimnis des Schönen. Die Frage danach wird aber in einer Weise verschärft, wie es in der gesamten Literatur zu diesem Thema so nicht geschieht. Auch das phänomenologische Schema van der Leeuws läßt noch Fragen offen. Denn nicht das in sich beruhende, impersonale Bild vermag das menschliche Sein im Grunde zu erschließen. Allein in der Dimension des Wortes werden wir beim Namen gerufen und unverwechselbar behaftet. Hier allein geben wir ja unser Wort einem anderen Menschen und versprechen uns einem Du. Hier allein auch sind wir imstande, den Nächsten teuflisch zu überreden. Eine evangelische Theologie der Kunst wird deshalb an der Ausdruckssphäre des Wortes nicht vorbeigehen dürfen. Sie wird sich aber auch — und das sollte eine der Wirkungen dieser Untersuchung van der Leeuws sein — die Frage des Bildes sehr viel eingehender vornehmen müssen. Sie wird prüfen müssen, ob das Bild nicht eine propädeutische Funktion für den Glauben haben kann; überhaupt dürfte die Heimholung des Bildes und der sichtbaren Gestaltung in den Erfahrungsraum evangelischen Glaubens eine der zukünftigen Aufgaben von Kirche und Theologie sein. An welchen Punkten allerdings Bild und Gestalt gegenwärtig zu einer notwendigen Ergänzung der Sphäre des Wortes aufzuwerten sind, das bleibt Sache unseres Erwägens und Tuns.

An einem Punkt können wir der fruchtbaren Provokation van der Leeuws freilich nicht folgen. In der Meinung nämlich, die Theologie müsse den „Mittelpunkt der Künste im Bilde suchen" (S. 307). In der Hierarchie der Künste gebühre vor der Musik und der Wortkunst allein der sichtbaren Gestaltung im Bild die Vorzugsstellung, Christus in seiner vollen Menschlichkeit zu vergegenwärtigen. Es ist deutlich, daß van der Leeuw mit diesen Thesen geradewegs bei der Ikonentheologie der Ostkirche angelangt ist. Er spricht es auch expressis verbis aus: „Hier in den Ikonen lebt die Lehre vom Bilde Gottes" (S. 319, ähnlich auch S. 317, 321 u. ö.). Zu dieser Zuspitzung kommt es, weil van der Leeuw seine ganze theologische Ästhetik auf diejenigen Aussagen im Neuen Testament konzentriert, in denen Christus das Bild Gottes genannt wird. Die Vielzahl andersartiger christologischer Bezeichnungen tritt demgegenüber zurück. Das würde die Erörterungen nicht beeinträchtigen, wenn hier nicht daraus, daß die Bibel Christus das Bild Gottes nennt, in einem überraschenden Sprung der Schluß gezogen würde, allein die *bildende* Kunst sei imstande, Christus, das Ebenbild Gottes, vollgültig darzustellen. Konsequenterweise heißt es von der reformatorischen Theologie, sie zerstöre fast alle Gestalt und habe immer wieder die Neigung, „den Menschen zu nichts zu reduzieren und die Möglichkeiten einer Gestaltwerdung Gottes unter den Menschen gänzlich in Abrede zu stellen" (S 320). So wenig wir Evangelischen das Wahrheitsmoment dieses Vorwurfs überhören dürfen, ebenso sicher können wir auch nicht dem Wort gegenüber resignieren. Van der Leeuw verhilft uns ja indirekt dazu, das Wort und seine Möglichkeiten viel entschlossener von der Leibhaftigkeit, also von der Inkarnation her zu verstehen, so daß wir dank seiner theologischen Ästhetik den Unfug des intellektualistischen Wortes besser zu durchschauen und auszumerzen lernen. Denn daß das evangelische Wort das Besagte unmittelbar anwesen läßt und direkt präsentiert, ist in unserer Kirche eine mehr gewußte als praktizierte Wahrheit.

Die uns vorliegende deutsche Übersetzung gibt bedauerlicherweise die Vorrede des Herausgebers Smelik, die den Textzustand des holländischen Originals — van der Leeuw starb 1950 über unvollendetem Manuskript — erklärt, nicht im Wortlaut

wieder. (Auf S. 320 übersetzt A. Piper: „... wenn wir die Lehre vom Bilde Gottes finden wollen, dann wird diese auf jeden Fall der göttlichen gleichen müssen." Statt dessen ist — nach „Wegen en Grenzen", S. 348 — zu lesen: „... dann wird diese auf jeden Fall der östlichen gleichen müssen".) Nicht einzusehen ist, daß die deutsche Ausgabe den Preis der holländischen (12 Gulden) weit übersteigt, obwohl sie auf die 84 wichtigen Kunstreproduktionen verzichtet.

Hans-Eckehard Bahr

Lutherische Theologie

Paul Althaus, Die christliche Wahrheit, Lehrbuch der Dogmatik, 4. durchgesehene Auflage; Bertelsmann-Verlag, Gütersloh 1958, 728 S., Ln. 38,– DM. – *Anders Nygren*, Eros und Agape, Gestaltwandlungen der christlichen Liebe. Bertelsmann-Verlag, Gütersloh 1958, 628 S., Ln. 28,– DM. – *Hans Asmussen*, Wahrheit und Liebe. Eine Einführung in die drei Briefe des Apostels Johannes. Furche-Verlag, Hamburg 1957, 175 S., Ln. 10,80 DM. – *Olavi Lähteenmäki*, Sexus und Ehe bei Luther. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 10. Uuden Auran Osakeyhtiön Kirjapaino, Turku 1955, 195 S., brosch. 11,80 DM (Auslieferung durch Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart). – *Hellmut Bandt*, Luthers Lehre vom verborgenen Gott. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1958, 212 S., Halbln. 8,80 DM. – *Karl Brinkel*, Die Lehre Luthers von der fides infantium bei der Kindertaufe. Evangelische Verlags-Anstalt, Berlin 1958, 136 S., Halbln. 7,50 DM. – *Ernst Staehelin*, Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi. Band IV: Vom Beginn des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. Verlag Friedrich Reinhardt, Basel 1957, 508 S., Ln. 39,– DM. – *Kurt Aland*, Hilfsbuch zum Lutherstudium. Bertelsmann-Verlag, Gütersloh 1957, 366 S., Ln. 38,– DM. – *Johann Georg Hamann*, Sämtliche Werke, historisch-kritische Ausgabe von Josef Nadler. Band VI: Der Schlüssel. Thomas Morus Presse im Herder-Verlag, Wien 1957, 456 S., Ln. 44,– DM.

Einer der bekanntesten lutherischen Theologen Deutschlands, Paul Althaus, ist in diesem Jahre 70 Jahre alt geworden. So kommt die 4. Auflage seiner Dogmatik *„Die christliche Wahrheit"* zur rechten Zeit. Sie enthält in gewisser Weise die Summe seiner Lebensarbeit und ist nicht nur Theologen, sondern auch gebildeten Laien verständlich. Es würde zu weit führen, den einzelnen Gedankengängen nachzugehen. Schon die Grundlegung seiner Dogmatik enthält ein vielbesprochenes Problem, die Frage nämlich, wie weit die Menschheit auch außerhalb des biblischen Offenbarungsbereiches ein gottgeschenktes, wenn auch verdunkeltes Wissen um Gott hat. Für Althaus ist ein solches Wissen „das Prius des Evangeliums für jeden Menschen". Darum bedarf die Dogmatik vor der Lehre von Gottes Heilstat in Christus einer Lehre von der Uroffenbarung, denn nur so kann verhindert werden, daß die außerchristliche Welt der totalen theologischen Säkularisierung preisgegeben wird. In Auseinandersetzung vor allem auch mit der römisch-katholischen Theologie wird von da aus dann die gesamte christliche Lehre entfaltet und in einem Abschnitt über die Trinität zum Abschluß gebracht.

Einem Sonderproblem widmet sich die Untersuchung *„Eros und Agape"* des schwedischen Lutheraners Anders Nygren, die ebenfalls in neuer Auflage vorliegt. Die Liebe ist das Kernstück christlicher Verkündigung. Um so seltsamer ist es, daß darüber in unseren Tagen nur so wenig veröffentlicht wird. Nygren hebt sehr stark den Gegensatz zwischen hellenistischer Eros-Liebe und christlicher Agape-Liebe hervor, die ganz und gar theozentrisch und in keiner Weise egozentrisch — wie jene — ist. Auch wenn die Diskussion des Themas inzwischen zum Teil über die Thesen von Nygren hinausgegangen ist, bleibt dieser Band doch ein Standardwerk. Er gibt eine solche Fülle von Material bis hin zur Liebesmystik des Mittelalters und zu einer Darstellung der Auffassung der Reformatoren, daß das Buch eine Fundgrube für jede weitere Beschäftigung mit dem Thema ist.

Vom Neuen Testament her ist die Auslegung der drei *Johannesbriefe*, die Hans Asmussen in Überarbeitung neu hat erscheinen lassen, ein Beitrag zum gleichen Thema. Bruderliebe und Gottesliebe, Liebe und Erkenntnis, Liebe und Gebot — Asmussen spricht darüber mit der ihm eigenen Präzision und in zugreifender Weise. Er macht darauf aufmerksam, daß es „überirdische Interessen sind ... welche die Brüder zusammenbinden". Damit setzt er das Wesen der Bruderliebe von allen anderen Formen der Vergesellschaftung ab.

Dem Sonderproblem der *Auffassung Luthers von der sexuellen und ehelichen Liebe* geht der Finne Olavi Lähteenmäki nach, dessen Buch nun auch in Deutschland zugänglich ist. Er räumt mit mancherlei Vorurteilen auf und zeigt an einer Fülle von interessantem Material, wie die Ehe für Luther „zugleich eine äußere weltliche Einrichtung und ein Stand des Glaubens ist", so daß sie „gleichzeitig unter weltlichem Regi-

ment, das über das Gesetz wacht, und unter dem geistlichen Regiment, das das Evangelium verkündet", steht. Die in Einzelpunkten durchaus kritische Darstellung zeigt einen Luther, der über die Ehe wesentlich konservativer dachte, als es viele heute glauben möchten.

Zwei weitere Luther-Monographien seien noch genannt: Hellmut Bandt legt *„Luthers Lehre vom verborgenen Gott"* dar und zeigt, daß der theologische Begriff der Verborgenheit für Luther (und mit ihm durchaus auch für uns) bedeutet, Gott als den zu erfassen, der sich auch dem Glaubenden in diesem Leben nur so erschließt, daß seine Gerechtigkeit, Weisheit und Güte in hoffendem Vertrauen festgehalten werden müssen. Karl Brinkels Untersuchung über die *„Lehre Luthers von der fides infantium bei der Kindertaufe"* führt in die Tauflehre des Reformators ein. Danach schenkt Gott dem Kinde in der Taufe Glauben und mit ihm die Gliedschaft am Leibe Christi. Von daher ergibt sich eine Sicht des Kindes, die sehr modern ist: es wird von Anfang an ganz und gar als Mensch ernstgenommen. Dieser Gedanke ist nicht zuletzt für jede Form evangelischer Unterweisung wichtig und läßt auch manches Licht auf das heute so umstrittene Problem der Konfirmation fallen.

Die Stimmen der Reformationszeit zu dem Thema *„Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi"* bringt der vor kurzem erschienene 4. Band des Werkes, das Ernst Staehelin unter diesem Titel zusammengestellt hat (vgl. Zeitwende Nr. 5/56), zu Gehör. Luther, Melanchthon, Osiander und anderen ist ein breiter Raum gegeben. Auch ihre schwärmerischen Widersacher Thomas Müntzer, Sebastian Franck und andere sind mit charakteristischen Zeugnissen vertreten. Daneben sind Beiträge aus dem Bereich des reformierten Protestantismus, der anglikanischen, der römisch-katholischen und der morgenländisch-katholischen Kirche gesammelt. Der Band umfaßt einen bewegten Zeitraum der Kirchengeschichte. Vieles mutet heute abseitig und ein wenig abstrus an. Zuviele „Prophezeiungen" haben sich nicht erfüllt, und es erweist sich, wie vorsichtig die Christenheit mit Aussagen über die Endzeit zu sein hat. Aber der Herausgeber, der den Texten einen sorgsamen Kommentar beigefügt hat, weist mit Recht darauf hin, daß sie „das Trachten nach dem Reich Gottes und die Hoffnung auf endgültige Erlösung aller Dinge" zu stärken vermögen. Gerade unserer Zeit mangelt so oft das Vertrauen, daß in Christus Vergänglichkeit und Tod wirklich überwunden sind. Auch wenn in den Einzelheiten das Dunkel der Zukunft nicht so weit zu erhellen ist, wie es den Männern jener Jahrhunderte möglich zu sein schien, — in der großen glaubenden und hoffenden Vorwegnahme der Herrlichkeit des Gottesreiches können wir uns an ihnen ein Beispiel nehmen.

Kurt Aland, bis vor kurzem Professor in Halle und durch schwere politische Angriffe aus Mitteldeutschland vertrieben, hat ein *„Hilfsbuch zum Lutherstudium"* herausgegeben, das vor allem den wissenschaftlich Arbeitenden den Zugang zu Luthers Werk erleichtert. Es bringt einen Überblick über alle Werke des Reformators, nach dem sich jede Stelle in den verschiedenen Luther-Ausgaben, bis hin zu der neuesten Münchener, auffinden läßt. Hinter diesem Buch steht eine unerhörte Mühe und Sorgfalt. Aber diese Mühe wird von allen denen sehr gedankt werden, denen es bisher kaum möglich war, ein nach einer bestimmten Ausgabe zitiertes Lutherwort in einer anderen, ihnen vielleicht leichter zugänglichen aufzufinden.

Endlich sei hier noch auf einen anderen „Schlüssel" hingewiesen. Josef Nadler hat ihn als 6. Band seiner großen *Hamann-Ausgabe* herausgebracht, deren Vorarbeiten vor dreißig Jahren begannen und die damit nun ihren Abschluß gefunden hat (vgl. Zeitwende Nr. 10/55). Erst mit diesem Band wird Hamanns Werk eigentlich ganz zugänglich. Er ist Register, Wörterbuch und Kommentar zugleich und aus sechstausend Karteizetteln und achttausend Stichworten in mühevoller Kleinarbeit zusammengefügt. Fast in jeder Zeile trifft man bei Hamann auf Begriffe und Anspielungen, die der Erklärung bedürfen. Durch die Arbeit Nadlers ist es nun aussichtsvoll geworden, sich in das Werk dieses schwierigen Schriftstellers einzulesen.

Unter dem Stichwort „Luther" ist angegeben, Hamann sei „ein mutiger Bekenner lutherischen Kirchentums" gewesen. Die vielen Verweise bestätigen dies. In den hierophantischen Briefen finden wir das folgende Bekenntnis, das an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt: „Wenn aber alle

unsere geistliche Tribuni plebis, wie sie ein schöner Geist seines moralischen Jahrhunderts nennt, eins geworden sind, den Geist des HErrn zu versuchen und der Augspurgischen Confeßion den Scheidebrief auszufertigen; so lassen Sie mich mit dem Worte JESU und dem Motto des Hierophanten von seiner Gesellschaft Abschied nehmen: Ab initio non fuit sic." W. B.

Die Angst vor der Bindung

Henry de Montherlant, Erbarmen mit den Frauen. Roman. Verlag Kiepenheuer & Witsch, Köln 1957, 728 S., 24,80 DM.

Zum Lapidaren gehört Rückgrat. Die Gewinnung des Einfachsten erheischt die höchste Spannkraft: die der Gerechtigkeit. Ein Buch, dessen polemischer Charakter offensichtlich ist, muß rundheraus auf die Vollständigkeit eben dieses Charakters hin überprüft werden: *Wie* angegriffen wurde, befindet darüber, ob das, *was* angegriffen ist, so überhaupt zu treffen war. Denn allein das Werk rechtfertigt die Intention, nicht umgekehrt. Der 62jährige französische Schriftsteller Henry de Montherlant, dessen Roman-Tetralogie „Erbarmen mit den Frauen" seit dem Erscheinen des ersten Teiles „Les jeunes Filles" im Jahre 1936 nahezu ununterbrochen die Gemüter zahlloser Leser und die Geschäfte der Verlagswelt erregt, erläuterte in einem Rundfunk-Interview das provokative Ansinnen, welches ihn veranlaßt hat, diesen Roman-Zyklus über das „monströse Glücksspiel" der menschlichen Natur zu schreiben. „Ich habe", so sagte Montherlant, „in diesem Roman über die Beziehungen zwischen Mann und Frau wesentliche Wahrheiten geäußert, die übrigens augenfällig sein müßten, wenn nicht Männer und Frauen in ihrer Einstellung zueinander in einem wahren Dschungel von vorgefaßten Meinungen und Lügen lebten".

„Soll man die Dinge nicht sehen, wie sie sind?", fragt Montherlant; indes: Sind die Dinge in jedem Fall so, wie wir sie in einem Falle sehen? Unser Einwand ist nicht rhetorisch gemeint; er gilt vielmehr der literarischen Ausgangsposition des Franzosen, die zumindest den Schein, im „Bereich des Objektiven" zu verbleiben gewahrt wissen möchte.

Montherlants erklärter Vorsatz heißt Kritik. Dabei wird die absolute Unaufrichtigkeit der Beziehungen zwischen Mann und Frau als Tatsache der Konvention unterstellt. Gegenstand der Tetralogie ist das „Paar, von dem die meisten Übel der Menschheit herrühren", denn „nicht die freie Liebe scheint verdammt, sondern das Paar, in welcher Form auch immer, und in der Ehe vielleicht noch mehr als anderswo." Der Zyklus behandelt im wesentlichen die amourösen Begegnungen zwischen dem Schriftsteller Costals (welchem der Autor übrigens Züge seiner eigenen Biographie eingezeichnet hat) und vier Mädchen, von denen zwei den in galanten Abenteuern reichlich versierten Helden beharrlich — und deshalb erfolglos — mit Anträgen verfolgen, während die anderen beiden Ziel und schließlich auch Opfer von Costals' munterer Verführungsstrategie sind. Costals ist besessen von der fixen Idee, seine Freiheit verteidigen zu müssen: gegen den ebenso graziösen wie rabiaten Terror des anderen Geschlechts; gegen Frauen, die ihn zur Beute ihres Willens sich auserkoren; gegen Mädchen, denen er, der souveräne Jäger im Spiel der Liebes-Libertinage, nachzustellen sich anschickt. Alles, was Costals unter jener Freiheit, wider deren geheime oder offizielle Beeinträchtigung er sich mit geradezu arithmetischer Schläue zur Wehr setzt, begreift, erscheint ihm im Zeichen des Widerstands gegen den drohenden Alpdruck einer Ehe. Es gelingt ihm auch, den Weg zum Standesamt, den er für einen Weg in die Knechtschaft hält, zu umgehen, wenngleich unter ungeheuerlichen psychologischen Manövern, welche ihn, den Mann von Geschmack und Intelligenz, als zynischen Virtuosen seiner eigenen Ohnmacht entlarven. So weit, so gut. Jedoch: hat sich die lebenslange Anstrengung gelohnt? Rechtfertigt die bis zum Schluß durchgehaltene Pose den Preis, der für sie erlegt werden mußte? Ist das Verhältnis zwischen den Geschlechtern in der Tat eitel Täuschung, Gier, Überlistung, Vorwand und ein Gespött seiner Verheißungen? Ist die Weigerung, Bindungen einzugehen und anzunehmen, heroisch? oder ist sie nur banal, korrupt, bemitleidenswert? „Ich bin", so kommentiert Montherlant einmal, „in dem Buch oft hart gegen die Frauen. Aber bin ich nicht genau so hart gegen die Männer?"

Dieser Satz enthält keine späte, versteckte Retusche, er bringt vielmehr die stichhaltige

Anspielung auf Montherlants thematische und formale Grundkonzeption. Der Roman besteht aus Briefen, Tagebucheintragungen, eingesprengten Reflexionen und erzählten Partien. Über weite Strecken hin entspricht dem dialogischen Aufbau die dialektische Entfaltung der Thesen und der Kritik. Nicht nur die Objekte oder Subjekte der epischen Aufblendungen wechseln, sondern auch die kompositorischen Beleuchtungswerte, aus denen sie hervortreten: ständig springt die Negation von den dargestellten Verhältnissen auf den geistigen und sozialen Hintergrund über, der jene gestattet, sanktioniert und besorgt. Angeklagt im strengen Sinne ist nämlich nicht die defekte Beziehung zwischen den Geschlechtern, sondern einzig der Gesellschaftszustand, der diese defekte Beziehung als intakte vorspiegelt. Costals, Thérèse, Andrée, die lepröse Marokkanerin — sie alle verkörpern ein zutiefst unglaubwürdig gewordenes und versehrtes menschliches Bezugssystem, dessen betuliche Heuchelei Montherlants Ingrimm schürt. Die Ablehnung, die hier vorgetragen wird, geht über ihre Repräsentationen und Figurationen im Romanwerk hinaus, *hindurch:* sie gilt dem Laster, dem Mief und dem baren Schematismus einer hohl gewordenen menschlichen Verhaltenspraxis, die hemmungslos das schnöde Schauspiel ihrer eigenen geistigen und moralischen Vermummung genießt und betreibt. Nur daraus erklärt sich schließlich die beflügelte Zustimmung, welche Montherlants Romanwerk bei so durchwegs klaren Köpfen wie Rolland, Valéry, Bernanos und Robert d'Harcourt gefunden hat. Man war sich einig in der Entrüstung, im Zorn und in der Verantwortung.

Gleichwohl bleiben Bedenken — nicht literarischer, sondern gesinnungsmäßiger Art — bestehen. Costals versinnbildlicht die Angst vor der *Bürde* der menschlichen Freiheit. Der Verzicht auf Bindung proklamiert den Verzicht auch auf das Risiko. „Es ist leicht", kritisierte Simone de Beauvoir Montherlants Romanreihe, „sich für souverän zu halten, wenn man allein ist, und sich stark zu glauben, wenn man es sorgfältig vermeidet, eine Last zu tragen." In der Tat: Ist man stark, so lange man die Schwäche *fürchtet?* Mit der Chance, den anderen zu finden, wird auch die Chance, sich selbst zu finden, angenommen oder ausgeschlagen. Costals liquidiert nicht nur seine mögliche Niederlage, sondern auch seinen möglichen Sieg, als er sich entschließt, die Sicherheit vorwegzunehmen, ohne das *Opfer* zu antizipieren. Am Ende hat er, genau besehen, gar nichts erobert und gewonnen: nicht einmal sich selber. In diesem Umstand wohnt die dialektische Lehre, welche das Buch uns zu vermitteln hat. Und erst der Leser macht diese Lehre komplett, auf irgendeine Weise, und über die Lektüre hinaus.

Günther Busch

Versuche

Walter Jens, Das Testament des Odysseus. Günther Neske Verlag, Pfullingen 1957, 138 S., Ln. 8,50 DM. — *Werner Helmes,* Die Scherbe des Bacchus. 178 S., kart. 2,00 DM. — *Alf Lierse,* Das Tabakhaus. 154 S., 2,00 DM. — *Heinz Albers,* Landung ohne Ankunft. 15 Erzählungen. 170 S., 2,00 DM. Alle drei im C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1957, in der Reihe „Opus 1".

„Die uralten legendären Stoffe sind in doppeltem Sinn unerschöpflich: nach innen enthalten sie das Menschliche, Gleichbleibende in einer Verdichtung, die den Jahrtausenden widersteht und jedem neuen Geschlecht durch frische, unberührte Bruchflächen ergiebig wird, nach außen hin setzen sie die Phantasie der Welt unabhängig in Bewegung." Der Satz stammt von Hugo von Hofmannsthal. Er deutet am besten an, was das Reizvolle an dem Versuch von Walter *Jens* ist, die alte Fabel vom listenreichen Odysseus in eine Parabel von heute zu verwandeln, ihn als einen Menschen unserer Zeit, als einen Freund der Bücher, des Worts, der Weisheit sichtbar zu machen. Wie in seinen früheren Büchern — den „Vergessenen Gesichtern" etwa oder dem Roman „Der Mann, der nicht alt werden wollte" — geht es Jens wieder um das Problem des Alterns, um das Wesen der Verwandlung. Nur deuten seine Kapitel nun zugleich zurück in mythologische Weite.

Man kann nicht sagen, daß das „Testament des Odysseus" ein aufwühlendes, in die Tiefe reichendes Buch geworden sei. Aber wir täten Jens Unrecht, wollten wir mit einem solchen Anspruch an seine Arbeit herantreten. Sie ist geschrieben mit jener intellektuellen Heiterkeit, die nachdenklich stimmen kann, mit jener Lust des souverän über sein Thema und seine Möglichkeiten verfügenden Autors. Eine schöne Transpa-

renz, eine ins Schweben kommende, herbstliche Klarheit und Melancholie ist Jens' Prosa in diesem Buche eigen. Ein paar Sätze als Beispiel:

„Vor einer Stunde bin ich hinausgegangen und habe nach dem Vieh geschaut. Der Himmel war gläsern und kalt, die Sterne froren in hartem Glanz und das bleiche Licht veränderte Kontur und Entfernung. Die Kiefern und Eichen, silberne Grate in der blauen Nacht, schienen zu schweben; die Bergklippen hatten sich in sanfte Hänge verwandelt und das Meer war wie ein Spiegel aus zersplittertem Kristall. Fast glaubte ich, das Zauberreich der Kalypso sei wieder erstanden – eine Welt, in der es weder Wachstum noch Altern gibt; ein Raum, in dem die Uhren still stehen und die Zeiger nicht weiterwandern."

Jens ist Professor für klassische Philologie an der Universität Tübingen, ein „poeta doctus", der in seinem kürzlich erschienenen Buch „Statt einer Literaturgeschichte" eine ausgezeichnete Darstellung dieses Schriftsteller-„Typs" gegeben hat. Man merkt auch dem „Testament des Odysseus" — wie Jens' früheren erzählenden Arbeiten — an, daß es wie ein Modell für bestimmte „Ideen", Einsichten, Grundsätze gearbeitet ist. Seine Durchsichtigkeit ist von daher zu verstehen.

Sehr bewußt im Umgang mit ihren sprachlichen Mitteln sind auch drei jüngere Autoren, die der Bertelsmann-Verlag in einer Reihe, „Opus 1" genannt, vorstellt. Darin sollen Autoren zu Wort kommen, die bisher wenig oder nichts in Buchform vorgelegt haben. Werner *Helmes* schrieb einen kleinen Roman, den man am besten „gefällig" in seiner Form, seinem Thema nennen kann. Zuweilen droht Helmes fast die Gefahr des Preziösen: „Hinter dem nördlichen Horizont hatte ein Nachtgewitter lautlos goldene Wimpern aufgeschlagen." Eine freundliche, gelöste, heitere Stimmung ist dem Buch eigen. Die Szenerie gibt das Land an der Mosel. Helmes steht eine oft anmutige, durch ihre Funde zuweilen entzückende Sprache zur Verfügung. Freilich besitzt das Buch nicht das Gewicht, das es nach einem Satz Helmes' in einer Nachbemerkung zunächst vielleicht zu haben verspricht, nämlich, daß der einzige andauernde Stil das Bestreben sei, „die Wahrheit zu finden und ihr zu dienen, Gestrüpp zu lichten und die Lüge zu entlarven".

Ähnliches gilt von der Geschichte vom Tabakhaus, die Alf *Lierse* aufgezeichnet hat. Auch sie hat vor allem sprachliche Reize. Allerdings ist es schwer, sich den Weg vorzustellen, auf dem Lierse weitergehen wird. Seine Bemühungen sind zum Teil noch nicht über das Experiment hinausgekommen. In einem kurzen Nachwort schreibt er, Milieustudien — als Maurergehilfe, Kanalarbeiter, Torfstecher, Straßenbahnschaffner, technischer Zeichner, Journalist, Souffleur — hätten ihm geholfen, „die Tätigkeit des Schreibens nicht anders zu betrachten als das Pflanzen von Tomatenstauden oder das Einwölben eines Kanalquerschnittes". Nun, es ist heute nichts Neues mehr, das Machbare, Herstellbare von Literatur zu betonen — diese Mode dürfte vorbei sein. Damit kommen wir nicht weiter. Lierse verdeckt sich wesentlichere Impulse durch seinen Willen zum Geistreichen. Was soll man damit anfangen, wenn er schreibt, sein „literarischer Ehrgeiz" gelte der „Beherrschung der deutschen Rechtschreibekunst, insbesondere den Geheimnissen der Kommasetzung"? Wozu dann, muß man sich schlicht fragen, Literatur? Nun muß man Lierse freilich zugutehalten, daß das, was er geschrieben hat, doch über das hinausreicht, was er gleichsam als „Programm" formuliert. Seine Sprache ist immer neu von erstaunlicher Prägnanz und Dichte (wenn sie sich auch immer wieder gleichsam selbständig macht), seine Bilder sind oft ungewöhnlich und überraschend. Die Atmosphäre eines Tabakgutes, das Leben, die Arbeit, die Menschen dort, vermag er ausgezeichnet zu beschwören. Zuweilen fühlt man sich an unsere Romantiker erinnert, zuweilen an Jean Paul, den Lierse als eines der entscheidenden „Form-Erlebnisse" seiner Jugend bezeichnet.

Der überzeugendste der ersten drei Bände der Reihe ist eine Sammlung von fünfzehn Erzählungen von Heinz *Albers*. Einem Teil der Arbeiten ist man schon in Zeitungen und Zeitschriften begegnet. Immer war es eine sichere Stimme, die einem aus diesen Texten entgegenkam, und es macht Freude, sie nun in einem Buch zusammen zu haben. Wie Helmes und Lierse ist Albers 1925 geboren. Auch seine Prosa bezeugt einen ausgeprägten sprachlichen Eros, aber seine Sprache kommt nicht in Gefahr, sich von ihrem Gegenstand zu lösen. Lyrische Elemente treten deutlich in ihr hervor, ohne daß „lyrische Prosa" entstanden wäre. Die einzelnen Stücke bewahren ihren erzählenden Charakter durchaus. Themen sind zumeist innere Vorgänge, Augenblicke gesteigerten oder hellsichtigen Erlebens, Bestür-

zung, Resignation, Entsetzen oder ein zögerndes Glück, Liebe, Abschied, Vertrauen, Ungewißheit oder Hoffnung — seelisch-geistige Wirklichkeiten. Mit welcher Sicherheit Albers sie im Erzählvorgang Sprache werden läßt, wie genau er die Gewichte verteilt — das verdient unsere Aufmerksamkeit. Eine septemberliche Reife, Stille, Milde verströmen diese Geschichten. Bei jeder von ihnen spürt man, daß Albers sich nichts geschenkt hat. Im Gegenteil: zuweilen ist noch die Mühe fühlbar, mit der sie geschrieben wurden. Das Buch ist — zumal für einen Erstling — von einer bemerkenswerten Geschlossenheit. Ernst und Redlichkeit stehen dahinter und ein nicht alltägliches Können. Sie sind uns Gewähr, daß Albers seinen Weg machen wird.

Walter Helmut Fritz

Seltsame Versöhnung

Arnold Krieger, Das Haus der Versöhnung. Nymphenburger Verlagshandlung, München 1956, 448 S., Ln. 16,80 DM.

Während sich die Menschen selbst in ihrem Leben mit erstaunlicher und zugleich erschreckender Schnelligkeit von den Geschehnissen in und um den zweiten Weltkrieg erholt haben, war es diesmal die Literatur, die, sonst ihrer Zeit voraus, sich sowohl in ihren Themen — Kriegs-, Nachkriegs- und Flüchtlingsbüchern — als auch in ihrer um die Fragwürdigkeit des Menschen und des Lebens kreisenden Problematik nicht über die gemachten Erfahrungen hinwegsetzen konnte und die dabei oft in alle möglichen Arten von Nihilismus abglitt. Aber mittlerweile ist man auch in der Literatur des Gehens an Abgründen müde und strebt sichereren Gefilden zu. Bücher, die eine befriedete Ansicht des Lebens und des Menschen bieten, werden immer zahlreicher. Ob das zu begrüßen ist, hängt freilich davon ab, welcher Art diese Befriedung ist und aus welcher Quelle sie sich herleitet. Es ist nicht selten verwunderlich und befremdlich, was uns heute als Wert angeboten und von der Kritik weithin als Wert akzeptiert wird. Solche Befremdung verspüren wir auch beim Lesen von Arnold Kriegers Roman „Das Haus der Versöhnung" und der begeisterten Kritiken, die ihn als „literarisches und menschlich-sittliches Meisterwerk" bezeichnen, als ein Werk, das zeigt, „daß auch die Gegenwartsdichtung nicht zu resignieren braucht", und „das in seiner Idee und Durchführung das scheinbar Abwegige unmittelbar ins Zentrum rückt".

Zunächst die Fabel: Joachim von Ossander raubt sein Töchterchen Silvia, dessen Mutter Valeska in der Bombennacht von Dresden umgekommen ist, dem legitimen Gatten Valeskas, Guido von Manteuffel-Eschersbühl, und entführt es in ein Haus in einsamer Gegend Finnlands. Er will das Kind dort fernab der Korruption westlicher Zivilisation, wie sie sich gerade in der Ehe des bejahrten Onkels „Guwi" mit der jungen Valeska dokumentierte, in Natürlichkeit und Wahrhaftigkeit aufziehen. Aber schon der Weg zu diesem Leben in Natürlichkeit und Wahrhaftigkeit, der über Kindesentführung und doppelten Ehebruch führt — denn auch Ossander war verheiratet —, ist alles andere als natürlich und wahrhaftig, und dieses Leben selbst erweist sich als das exaltiert-romantische, reichlich problematische und eher ungesunde und unnatürliche Beieinander von Vater und heranwachsendem Töchterchen, das der Vater ganz an seine Person bindet und allen übrigen Bindungen, ja auch nur Begegnungen entzieht. Deutlich zeigt sich die unnatürlich gespannte Atmosphäre zwischen beiden z. B. in der Schilderung eines gemeinsamen „Rutenbades" mit der bezeichnenden Kapitelüberschrift „Hinter Schleiern". Hier lesen wir, daß es Joachim „jetzt nach ihrem zwölften Geburtstag nicht leichter als früher" schien und daß er versuchte, „unter dem Vorwand, sie müsse eine Betreuerin haben ..., eins der Mädchen herzubitten." Aber: „Der Sitte muß genügt, die Reinheit des Herzens bestätigt werden." Joachim „war nun schon über zehn Jahre im Land, ohne erfahren zu haben, wie es tut, in den heißen Dämpfen einer solchen Hütte dem Urbrodem des Seins wieder nahezukommen, ja, eine Wiedergeburt an Leib und Seele, Haut und Geist zu erleben."

Und nun gar der Schluß: Der Aufenthalt Joachims und Silvias wird entdeckt, eine Fürsorgerin kommt, um Silvia nach Deutschland zu holen. Joachim legt Silvia, ohne sie vorher aufzuklären, einen Zettel ins Zimmer, auf dem er sie auffordert, zu tun, was man von ihr verlangt. Er sieht darin eine Sühne für seine Schuld. Silvia nimmt das Gift, das er für sich bereitgestellt hat. Er findet sie im Freien, „an einem Baum

sitzend", tot. Er begräbt sie mit seinen eigenen Händen. Als er fertig ist, weiß er:

„Jetzt muß ich leben." „. . . nach Hause gekommen, warf er sich auf sein Lager. Er war der Ärmste, der Geschundenste, der Begnadetste . . . Es war gelungen, gelungen! . . . Jetzt wußte er, daß es das alles gab: das Sakrament, die Verschmelzung, das Mysterium. Jetzt wußte er: Im Buch der Bücher war schon alles vorgebucht . . . Ein ferner, gütig strenger, groß aufgeschlagener Mannesblick (!) sagte Ja zu seinem Tun und zu seinen Leiden, zu seiner Schuld und zu seiner Sühne. Jetzt erst verdiente das Haus ganz seinen Namen ‚Sovinto'. Es war das Haus der Versöhnung."

Hier treffen wir aufs neue, was wir in der Literatur eigentlich schon überwunden glaubten: den ästhetischen Mißbrauch des Wortes der Schrift, der hier zugleich in einer unheimlichen Pervertierung ihrer Aussagen besteht und zur Glorifizierung des Menschen benützt, was Gericht über ihn bedeutet. Wir dürfen die Gefahr solcher Bücher nicht unterschätzen, denn sie korrespondieren zutiefst mit der Mentalität jenes modernen Menschen, der sich der kirchlichen Bindung entzieht und sich gegen sie wehrt, aber nicht ganz auf „Religiosität" verzichten will, weil sie ihm seine eigene Wichtigkeit rettet, die ihm der Nihilismus und seine tiefenpsychologischen Erkenntnisse rauben.

Martha Glaser

Die Flucht des Knaben Robertino

Kurtmartin Magiera, Ich heiße nicht Robertino. Roman. Verlag Josef Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt a. M. 1957, 284 S., 10,80 DM.

Dieses Buch, das Erstlingswerk eines jungen Schlesiers, der jetzt in Berlin lebt, ist ein erschütterndes Zeugnis der Heimatlosigkeit und des Alleinseins, die sovielen Menschen heute zum Verhängnis werden. Ein Zeugnis auch vom Versagen des Menschen in unserer Zeit, der nicht mehr auf sein Herz hört und das rettende Wort und die rettende Tat versäumt (sei es aus Gleichgültigkeit und Kontaktunfähigkeit oder wegen bequemer Vorbehalte, aus der Angst auch, die eigene Existenz zu gefährden, und manchmal aus Hilflosigkeit). So steht dieser namenlose Junge, den sie Robertino nennen, und der sich selbst während seiner Flucht durch die halbe Welt immer neue Namen zulegt, für ein Schicksal unserer Zeit: Viele sehnen sich nach Geborgenheit und Liebe, und niemand streckt ihnen die Hand entgegen, die sie retten könnte.

Die Geschichte von Robertino sei dem Leben nacherzählt, liest man erschrocken in der Verlagsnotiz. Dies sind ihre anklagenden Ereignisse: Mit dunklen Erfahrungen des Kindes, das in der Welt des Zirkus, ohne die Sicherheit der Familie, aufwächst, beginnt sie; freudlose Jahre im Waisenhaus folgen, aus denen eine einzige helle Erinnerung bleibt, der Gedanke an das Mädchen Madeleine — „eine Hoffnung wie der liebe Gott persönlich". Angst vor der angedrohten Fürsorgeerziehung treibt Robertino aus dem Waisenhaus in Kreise der Résistance, die das halbe Kind für ihre Aktionen einspannen. Und wieder Flucht, diesmal vor den deutschen Verfolgern, nach Algier, wo sich eine amerikanische Division des Jungen annimmt. Sie nennen ihn Kid und hier, endlich, ist er nicht allein. Die Soldaten nehmen ihn sogar mit nach Amerika, freilich illegal, und so beginnt, nachdem ein gutgemeinter Rettungsversuch des Kaplans der Division scheitert und Robertino noch illusionsloser zurückläßt, ein Leben auf den Landstraßen des fremden Kontinents. Illegale Rückkehr nach Frankreich schließlich, und nun versagen die Bürokraten, die dem Jungen seine freilich unglaubhafte Geschichte nicht glauben und Zeugen verlangen; diese aber sind alle tot oder verschollen. So schiebt man Robertino wieder nach Amerika ab.

„Für den amerikanischen Einwanderungskommissar war die Akte ein klarer Fall: Illegale Einwanderung, keine Papiere. Gefängnisstrafe und erneute Verhandlung mit den französischen Behörden. Ausweisung nach Frankreich? Durch Zufall erfuhr die amerikanische Öffentlichkeit vom Schicksal des Jungen. Regimentskameraden setzten sich für ihn ein. Ein Sondergesetz machte ihn zum amerikanischen Staatsbürger. 1950 ist er in Korea gefallen."

Ist es ein Trost oder nicht doch besonders trostlos, daß sich auf dem Fluchtweg des Jungen viele gute Menschen finden, die ihm helfen wollen. Aber immer sind es die Machtlosen, und ihre Versuche scheitern an der Bürokratie und den Paragraphen, wie so oft in unserer Zeit.

Ein Einwand sei noch erlaubt: Magiera weiß, worauf es ankommt in einer Welt, die den Menschen herabwürdigt und in Frage stellt. Er kann auch erzählen; aber sein Stilgefühl versagt manchmal in bezug auf Robertino. Nicht die Reife dieses Knaben wirkt unglaubwürdig, sondern die glat-

ten Formulierungen für seine Erfahrungen, die ihm der Autor in den Mund legt. Größere Einfachheit würde hier echter wirken. Anneliese Dempf

Die innere Steppe

Werner Helwig, Das Steppenverhör. Roman. Eugen Diederichs-Verlag, Düsseldorf 1957, 161 S., Gzln. 9,80 DM.

„Einstehen für was? — Um immer weiter endlos Schiefes zu begründen?" Ellington Bruce, jüngster Sohn einer Familie, die dem Vaterland willig ihren Tribut an Blut und Einsatz im Kriege gezollt hat, hat diese Frage gestellt und sie für sich mit der Forderung beantwortet, „zu leben, wie es heute an keinem Ort der Erde mehr möglich war, sobald der Ort ‚Vaterland' hieß — nämlich als Mensch". Die ersten Stationen auf dem Weg in die autonome Freiheit sind glücklich passiert: das Untertauchen des Deserteurs, die Verwandlung in einen Gaucho, die Aussicht auf wirtschaftliche Unabhängigkeit durch den Fund eines kostbaren Edelsteins — ein Glück, das nachträglich das Unternehmen zu rechtfertigen scheint: „War also doch wohl sowas wie Bestimmung gewesen, was er da angestellt hatte."

Die packende Schilderung setzt ein mit dem einsamen Ritt durch südamerikanische Steppe, der die Flucht beenden soll. Eine Tagesreise vom Ziel entfernt, wird Ellington Bruce von zwei zweifelhaften Kavalieren eingeholt, die aussehen „wie aus einer kleinen, niedrigen Hölle entkommen" und ihn ins Verhör nehmen. In atemberaubendem Tempo stößt die Befragung über Woher und Wohin in eine peinlich unentrinnbare Gesinnungsforschung vor, die Ellington „in eine neue, bisher von ihm gemiedene Zone der Einsicht" hineintreibt: „Durfte ich die Fahne fliehen? Was hatte Manuela geantwortet, als ich ihr meine Gründe unterbreitete: Ein anderer wird an deiner Stelle gehen müssen . . . Und doch hatte Manuela mit ihrem Einwand nicht gemeint, daß er gehen und töten solle, wie man es von ihm erwartete, sondern daß er gehen und sich bekennen solle. Und auf sich nehmen, was ihn das Bekennen kostete."

Aber die lebensgefährliche Bedrängnis weckt gleichermaßen den trotzig egoistischen Selbsterhaltungstrieb. Ellington Bruce muß buchstäblich erst ein Stück Tod erleiden, ja, in unentrinnbarer Schuldverflechtung selbst in Notwehr töten, bis sich ihm die Erkenntnis, daß Desertieren „nur der inneren statt der äußeren Steppe" ausliefert, gleichsam aufzwingt. Jetzt ist er bereit, sich zu stellen und zu bekennen, daß es gilt, gegen alle Termitenideale dazu aufzurufen, „das Leben zu heiligen", ein Bekenntnis, das nach echt Helwigscher Weise nicht durch die Inthronisierung moralischer Grundsätze oder die gläubige Beugung unter Gottes Gebot entsteht, sondern durch die immanente Sprengkraft eines abenteuerlich-vollblütig erfahrenen Lebens freigelegt wird.

Dorothea Machleidt

Fein oder nicht fein

Thorstein Veblen, Theorie der feinen Leute. Verlag Kiepenheuer und Witsch, Köln 1958, 381 S., Ln. 18,50 DM.

Im wissenschaftlichen Gewand gravitätisch einherschreitend, kommt diese 1899 erschienene Satire des 1929 gestorbenen norwegischstämmigen Amerikaners Thorstein Veblen im Jahre 1958 in deutscher Sprache in das deutsche Wirtschaftswunderland. Hier hat sie dann auch gleich das entsprechende Aufsehen erregt, jedenfalls bei den von Berufs wegen kritischen Zeitgenossen, die — Messer, Gabel und Löffel immer bereit in der Kollegmappe — sich gern zu Tisch setzen, wo einer die Gesellschafts- und Sozialordnung, so wie sie ist, verspeist. An Veblens Tafel gibt es nun wirklich Kraftfutter, wenn auch etwas eigenwillig angerichtet und ein wenig einseitig.

Er erklärt im Vorwort, er habe individuelle und kollektive Denkgewohnheiten, insofern sie ökonomische Faktoren darstellen, untersuchen wollen. Dabei interessieren ihn besonders die psychologischen und soziologischen Aspekte dessen, was wir etwas verlegen „die Oberschicht" nennen, was er, ein als Ökonom verkleideter Moralist, die „leisure class", die „müßige Klasse" nennt. Aus „theory of the leisure class" haben die Übersetzer „Theorie der feinen Leute" gemacht. Das ist, wie die ganze Übertragung, sehr geschickt, trifft die Sache besser als der Originaltitel und gibt dem Ganzen von vorneherein einen Stich ins Ironische, bestimmt

im Sinne des Verfassers. Außerdem ist es ein wirksamer Titel.

Nach Veblen ist nun außer einem „Werkinstinkt" (der Freude an produktiver Tätigkeit) die Sucht, den Mitmenschen auf möglichst sichtbare Weise zu übertreffen — also das Prestigestreben — die Haupttriebfeder für alle über das Lebensnotwendige hinausgehende Betätigung des Menschen. Prestige aber gewinnt man nun seit der Steinzeit dadurch, daß man jede Arbeit vermeidet und in auffälliger Weise das verbraucht, was andere an Gütern erzeugt haben. Man beschäftigt sich mit „demonstrativer Muße" und „demonstrativem Konsum": Jagd, Krieg, Turnier, Pferdezucht, Gelehrsamkeit, Tennis, dem Ausführen von Kleidern, die ihren Mann oder ihre Dame schon durch ihren Schnitt, der jede freie Bewegung verhindert, als ein Wesen ausweisen, das niemals arbeitet, und dergleichen mehr.

Also, Konsum und Muße müssen, um das erwünschte Prestige einzubringen, über jeden Verdacht auch nur der geringsten Nützlichkeit erhaben sein. Nun gibt es aber derart reiche und mächtige Leute, daß ihre eigene Lebenszeit gar nicht ausreicht, um so viel demonstrative Muße und demonstrativen Konsum zu bewältigen, daß ihr Bedarf an Prestige damit gedeckt werden könnte. Diese Leute lassen deshalb andere für sich stellvertretend konsumieren und müßiggehen, wobei wichtig ist, daß dies für den Stellvertreter kein Vergnügen ist, sondern unbequemer Dienst, möglichst mit allen Zeichen der Unfreiheit: livrierte Diener, repräsentierende Ehefrauen, geputzte Kinder und sich kasteiende Priester — alle treiben Konsum oder Müßiggang zum Ruhm ihres Herrn.

Diese Struktur findet Veblen nun in allen Phasen der Sozialgeschichte und in allen Institutionen wieder, ob sie nun Kirche, Universität, Ehe oder Fabrik heißen. Er ist von seinem Gedanken besessen, und als Schüler Kants und Spencers gibt er sich nicht mit Impressionen zufrieden. Er will das System. Und so destilliert er aus den abgelegensten Erscheinungen immer wieder neue Varianten seiner Struktur der Befriedigung der Prestigesucht heraus. Da es aber immer auf den „ökonomischen Faktor" ankommt, werden von den gängigen Theorien der Zeit: Darwinismus, Völker- und Rassenpsychologie usw., praktische Versionen für das Wirtschaftsleben der Industriegesellschaft abgefiltert. Das alles ist höchst interessant und zuweilen amüsant, aber eher verblüffend als auf die Dauer überzeugend. Es geht nicht ohne grobe Gewaltsamkeit ab. Veblen spürt das selbst und entschuldigt sich: bei einer rein ökonomischen Betrachtungsweise erschienen die Dinge eben so.

Dagegen kann man nichts sagen, aber auf der anderen Seite wird man den Verdacht nicht los, daß die „ökonomische Betrachtungsweise" ein Alibi sei, an das der Verfasser allerdings halb und halb selbst glaubt. Er glaubt an den Fortschritt (den es bisher noch nicht gegeben habe, den aber die Maschine, die den Menschen zu Sachlichkeit und kausalem Denken zwingt, herbeiführen werde) und er glaubt an die Wissenschaft. Vielleicht meint er seinen Lesern die bitteren Wahrheiten angenehmer zu machen, wenn er sagt: „rein wissenschaftlich!".

So werden zahllose richtige Bemerkungen und scharfe Beobachtungen durch den Einbau in das Polsterwerk der „ökonomischen Theorie" um ihre heilsame Kraft gebracht. Dem Macchiavelli der zwischenmenschlichen Beziehungen wird es zuweilen ein wenig bänglich. Das ist schade, denn wie großartig Veblen schreibt, wenn er unbefangen ist und sich nicht zur Schonung des Lesers hinter Ökonomie verbarrikadiert, erfährt man bei der Beschreibung von Haus- und Luxustieren als Vertretern ihres Herrn in Muße und Konsum. Hier ist Veblen ein satirischer Dichter von herrlicher Sicherheit und Kraft. Veblens Grundgedanken kann jeder aufmerksame Zeitgenosse überall bestätigt finden. Er ist bestechend, scheint universell anwendbar und — kann zur fixen Idee der Weltbetrachtung werden. Wenn man diese Gefahr im Auge behält, bietet das Buch auf höchst anregende Weise brauchbare Maßstäbe für die Systematisierung des Unbehagens an unserer gesellschaftlichen Gegenwart, und diese Systematisierung ist durchaus erwünscht angesichts des modischen Genörgels an allem und jedem.

Christian Schütze

BERICHTE

DIE I. BIENNALE CHRISTLICHER KUNST der Gegenwart in den Oratorien des Salzburger Domes trug so ziemlich alle Kinderkrankheiten zur Schau, auf die man bei einem so schwierigen Wagnis gefaßt sein muß. Doch wog das Wagnis mehr als die Verwirrung des Anfangs. Die allzu nachgiebige Gastfreundschaft für vielerlei christliche Kunst aus elf europäischen Ländern, dazu aus Kanada und den Vereinigten Staaten, würde man wohl erst bei der zweiten Biennale schelten sollen. Aus lauter langmütiger Freundlichkeit wurde uns diesmal noch einiges an Kunst zugemutet, was man zwei Jahre später in Salzburg lieber nicht mehr sehen möchte. Wenn zum Beispiel ein österreichischer Architekt einer Flughafenkapelle geradezu Flügel verliehen und der dazugehörigen Autobahnkapelle fuderweise Stromlinie verpaßt hat, so stellten diese beiden, beinahe schon ridikülen Modelle allen jenen Ästheten eine peinliche Quittung aus, die uns immer wieder mit der berühmten Entsprechung zwischen weltlichen und sakralen Bauten des jeweiligen Zeitalters nasführen wollen, ohne den entscheidenden Unterschied zwischen sakralen und diesseitigen Zeitaltern zu berücksichtigen. Besonders der deutschen Abteilung der ersten Biennale wäre eine strengere, zum Zorne fähige Jury zweifellos bekömmlicher gewesen.

Auch hatte man versäumt, die heranschwellende Flut christlicher Kunst thematisch einzudämmen oder auf einen bestimmten Sachbezirk der kirchlich „angewandten" Kunst zu begrenzen. Das hatte zur Folge, daß die Besucher in den Salzburger Oratorien ziemlich orientierungslos zwischen Ölbildern, Fastenbehängen, Glasfenstern, Kelchen, Kirchenmodellen und Altartüchern umherirrten und einen besonders schönen Abendmahlstisch aus den Niederlanden am Ende gar für einen veritablen Gebrauchstisch hielten, auf dem man Bananen und Schokolade zur Atzung auspacken konnte. Dieser reformierte Abendmahlstisch und das kühn bewegte Glasfenster „Arche Noah" von dem Holländer Harry Op de Laak waren abermals beredte und gültige Zeugnisse für den erstaunlichen Vorgang, daß einige reformierte Gemeinden auf dem Umweg über die moderne Kunst ein neues Zutrauen zum Bild in der Kirche gewonnen haben. Die reformierten Einflüsse auf die christliche Kunst der Gegenwart sind ebenso paradox wie bedeutsam.

Die größte Überraschung brachte Spanien, zunächst einfach in der Qualität des Kunsthandwerks und der freien schöpferischen Kunst. Die strenge, mitunter geradezu düstere Glaubensglut der Ölbilder und graphischen Blätter wies bei aller Modernität der spanischen Künstler auf eine ungebrochene Tradition hin, die man so frisch und so dynamisch kaum noch am Leben vermutet hätte. Den Namen des Malers José Lapayese del Rio wird man sich merken müssen, zumal auf seinen Bildern das vielfach verborgene Geheimthema dieser Biennale christlicher Kunst hervorragend sichtbar wurde, der Kampf einer abstrahierenden, gegenstandlosen Kunst mit dem Gegenstand des Glaubens, mit dem unüberwindlichsten Widersacher jeder Abstraktion, mit der Inkarnation. Aus abstrakten Bildschichten entwickelt Lapayese etwa die Gestalt des Franziskus mit dem Wolf von Gubbio, man könnte auch sagen: er legt diese Gestalt den abstrakten Bildschichten auf.

Nicht überall ist dieser Kampf so schöpferisch entbrannt wie in der spanischen Kunst. Die amerikanische Abteilung, die inzwischen als gesonderte Ausstellung durch Europa wandert, hatte den Vorzug eines jugendlichen Temperamentes, einer gewissen Unbekümmertheit im modernen Experiment. Dabei sind allerdings einige böse Unglücksfälle zu beklagen, die man nur deshalb verzeiht, weil es erfrischend ist, zu sehen, mit welcher Vehemenz und Mannigfaltigkeit die amerikanischen Künstler sich dem christlichen Thema gestellt haben. Sie tun das freilich auf eine recht individualistische Weise. Eben deswegen ist wahrscheinlich die amerikanische Abteilung der Biennale so anziehend gewesen, denn hier merkte man, wieviel Gemeinsames doch immer noch in der christlichen Kunst Europas lebt, wie entscheidend sie also nach wie vor aus ihrer eigenen Geschichte gespeist wird.

Italien zeigte sich in der Plastik, vor allem durch die beiden „Verkündigungen" von Carlo Paganini und Eros Pellini, allen übrigen Ländern weit überlegen. Die Sicherheit

der Gestaltung und die fast unmerkliche innere Belebung der plastischen Gestalt durch einen kühlen Schmelz von Gefühl ist bewunderungswürdig, zumal bei Eros Pellini, der es gewagt hat, in seiner „Verkündigung" zwei schlichte junge Frauen einander gegenüberzustellen, so daß man nur an der „Beseelung" der beiden Gestalten ablesen kann, welche den Engel und welche Maria darstellt — und wie lebt zwischen ihnen der Raum!

Die moderne Kunst tut sich manches zugute darauf, daß sie eine internationale Kunst sei. Sicher ist es kein Zufall, daß gerade bei einer Ausstellung christlicher Kunst der Gegenwart die Aufgliederung nach Nationen wieder sinnvoll wurde. Bei aller abendländischen Übereinkunft besteht doch ein ungeheurer Unterschied zwischen der Antwort eines irischen und eines spanischen Künstlers auf seine Begegnung mit dem Thema des Glaubens, und die vergleichsweise flaue Atmosphäre in der schwedischen Abteilung muß wohl als ein unmittelbarer Niederschlag gewisser Erstarrungen im Leben der schwedischen Kirche gewertet werden. Josef Jaeckels kupferner „Turmhahn" in der deutschen Abteilung wirkte inmitten der Auseinandersetzungen der modernen Kunst mit den Themen der Botschaft als ein fröhlicher Wink. Denn auch der Turmhahn gehört zur Kirche, und man sieht ihn gerade heute gerne so munter.

Die erste Biennale christlicher Kunst der Gegenwart wurde mit der feierlichen Weihe der drei neuen Bronzetüren des Salzburger Domes eröffnet, der Türen Glaube, Liebe, Hoffnung, die der Österreicher Toni Schneider-Manzell, der Italiener Giacomo Manzu und der Deutsche Ewald Mataré im Auftrag des Erzbistums Salzburg geschaffen haben, drei Kunstwerke, die von der ungebrochenen Fortdauer der christlichen Kunst bis in unsere Tage zeugen und dem größten Kunstmäzen unsrer Zeit, der Kirche, zur Ehre gereichen. Angesichts dieser drei Türen schwindet jede Resignation und Skepsis gegenüber der christlichen Kunst im zwanzigsten Jahrhundert. Man muß um einige Jahrhunderte zurückgreifen, wenn man ähnlich gültige Domtüren zitieren will.

Heinz Beckmann

PFARRER BEGEGNEN DER INDUSTRIE — unter diesem Motto stehen die Seminare, die seit einigen Monaten von der *Evangelischen Akademie Bad Boll* für Pfarrer aus württembergischen Industriegemeinden veranstaltet werden. Diese einwöchigen Seminare wollen nicht nur informieren, sie wollen konfrontieren — die Pfarrer und die Industrie. Vielen Pfarrern gibt diese Konfrontation einen Schock. Sie begegnen zum ersten Mal einem Industriekapitän, dem self-made-man, dem befehls- und erfolgsgewohnten Manager, der von der Kirche „ein Evangelium der Leistung" erwartet, oder einem Betriebsrat und einem Gewerkschaftsfunktionär — Männern, die für Lohnerhöhungen und Mitspracherecht, für Karenzzeiten und freies Wochenende kämpfen — Dinge, von deren Wirklichkeit ein „normaler" Pfarrer (ob er nun in der Gemeinde oder in der Evangelischen Akademie sitzt) oft keine zureichende Vorstellung hat.

Diese Begegnungen und Gespräche, die Eindrücke und das Erlebnis einer völlig anderen Welt, die so unendlich weit vom Evangelium und vom Gemeindeleben entfernt scheint und es vielleicht auch ist — das alles ist zunächst verwirrend, schockierend. Zusammen mit Mitarbeitern der Evangelischen Aktionsgemeinschaft für Arbeitnehmerfragen wird der Versuch gemacht, eine Landkarte der funktionalen Bereiche der modernen Gesellschaft zu zeichnen. Jeder Gemeindepfarrer betrachtet sie mit der Frage: was hier seines Amtes, welches seine Möglichkeiten, welches die notwendigen Dienste der Kirche sein müssen: Neuartige Gemeindebildungen? Andere Formen des Gottesdienstes? Kirchliche oder theologische Spezialisten für die Industrie? Und vor allem: Welches ist der Ort, der Bereich der Gemeinde in dieser Karte? Fragen über Fragen, die aus dem Soziologisch-Wirtschaftlichen unmittelbar ins Theologische, ja in Glaubensgespräche führen.

Schon der Einführungsvortrag zur „Soziologie der Industriegesellschaft" zeigt deutlich, daß der Kirche viele Aufgaben gestellt sind, die von der Kirchengemeinde nicht gelöst werden können, zeigt aber mit gleicher Deutlichkeit, wie nötig eine neue und größere Aktivität der Gemeinde ist und wie sie sich praktisch durchführen läßt. Zwar ist mancher Dienst nur den „Laien" möglich, weil sie die einzigen Gemeindeglieder sind, die in bestimmten Bereichen anwesend sind und wirken können. Andererseits entstehen neue Aufgaben, die nur der Pfarrer lösen kann, und das erfordert eine lebendige Gemeinde, die durch „Selbstversorgung" be-

reit ist, ihren Pfarrer in die Missionsgebiete der modernen Welt auszusenden. (Die Aktionsgemeinschaft schlägt vor, daß bestimmte Gemeindepfarrer jährlich vier Wochen so außerhalb ihrer Gemeinde tätig sein sollten.) Es erfordert aber auch, daß die vorgesetzten Dekane und Superintendenten für diese Arbeit Verständnis haben und die Dienstordnung „missionarisch auslegen".

Als Aufgaben haben Pfarrer, die an Industrieseminaren teilgenommen haben, erkannt: Verantwortung für einen oder mehrere Industriebetriebe im Bezirk, Schulung in Gesprächsführung, Veranstaltungstechnik und den grundlegenden Kenntnissen der Sozialwissenschaften, Mitarbeit in den Arbeitskreisen der Aktionsgemeinschaft als deren theologische Berater, Kontakt mit Betriebsräten, Gewerkschaftssekretären und Unternehmern. Es wäre gut, wenn sich in jedem Dekanat zwei oder drei Gemeindepfarrer *gemeinsam* für den Dienst in der Industrie verantwortlich wüßten und dafür von anderen Diensten entlastet würden.

Ähnlich aufschlußreich wie für die teilnehmenden Pfarrer scheint das Seminar für die Vertreter der Industrie; es macht viele von ihnen nachdenklich und regt sie zu einem neuen Urteil über manche kirchlichen Dinge an. Für Aktionsgemeinschaft, Akademie und Pfarrer sind diese Industrieseminare aber obendrein ein entscheidendes Bindeglied zwischen der außerparochialen Arbeit der Akademie und dem Gemeindepfarrer. Ganz „unorganisiert" und gewissermaßen nebenbei findet hier ein Grundproblem der Akademiearbeit eine mögliche und sinnvolle Lösung. Horst Birk

RANDBEMERKUNGEN

Brauchen wir einen Papst?

Die Selbstverständlichkeit unseres Geschiedenseins von der römisch-katholischen Kirche, wie sie zu einer „protestantischen" Geisteshaltung gehörte, ist uns genommen. Das Gespräch mit römisch-katholischer Theologie ist uns Lutherischen in Minneapolis erneut und dringlich zur Aufgabe gemacht worden. Es wäre ein Unding, wenn der Zug zu ökumenischem Denken, der unser Jahrhundert auszeichnet, sich nicht auch nach Rom hin erstreckte. Die Bedingungen für ein Gespräch mit der römischen Kirche sind zweifellos günstiger als noch vor wenigen Jahrzehnten. Nicht nur, weil wir gemeinsam gefährdet und angefochten sind, sondern weil hüben und drüben biblische und kirchengeschichtliche Tatbestände neu gesehen und beurteilt werden. Das gilt auch für die Frage: „Brauchen wir einen Papst?"

Diese Frage wird denn auch tatsächlich diskutiert. Über sie sprachen z. B. im vergangenen Jahr bei einer öffentlichen Veranstaltung des Westdeutschen Rundfunks in Köln der evangelische Theologe *Hans Asmussen* und der katholische Theologe *Robert Grosche*. Man kann von zwei notwendigerweise knapp gefaßten Äußerungen zu diesem großräumigen Thema nicht erschöpfende Fülle erwarten. Aber man bekommt in Grosches Beitrag einen guten Überblick darüber, was das Amt des Papstes nach katholischem Verständnis bedeutet und wie es begründet wird. „Der Papst kann nicht von unten her, sondern er muß von oben her begründet werden, d. h. von der Offenbarung her. Es gibt für uns den Papst, weil Gott es so will" (S. 53). Auch Asmussen hält nicht viel von dem Argument der bloßen Zweckmäßigkeit (S. 19), wenn er freilich auch — positiv — seinem Gesprächspartner die Offenbarungsgemäßheit seines Standpunktes nicht zuzugestehen vermag. Ist doch gerade das seine Frage, ob die Bindung an ein bestimmtes Kirchensystem in römischem Denken nicht in eine gefährliche, ja verderbliche Konkurrenz tritt zu Taufe und Glaube als *den* Bedingungen unserer Gliedschaft am Leibe Christi. Grosche hat schon recht: die Papstfrage entscheidet sich an der nach dem Wesen der Kirche. Wir sind heute in allen Konfessionen von einer doketischen Ekklesiologie abgerückt, d. h. von einem Kirchenverständnis, das nichts wissen will von der leibhaften Verwirklichung der Kirche. Freilich ist damit noch nicht gesagt, „daß die sichtbare Kirche allezeit ein sichtbares Haupt haben" müsse (S. 59). Immerhin: wenn wir dessen gewiß wären, daß Christus dieses sichtbare Haupt gewollt hätte, so hätten wir uns fraglos diesem Willen zu beugen — auch auf die Gefahr hin, daß unser dogmatisches Gebäude nicht mehr hielte.

Der Frage der Offenbarungsgemäßheit des Papstamtes geht der ehemalige evangelische Pfarrer *Richard Baumann* in aller Ausführlichkeit nach. Sein Buch „Fels der Welt" ist eine breitangelegte Apologie. Es versteht sich als „eine Frage an den Weltprotestantismus in seinem Ringen um das Wiedereinswerden mit der allgemeinen Christenheit" (S. 347). Baumann trägt seine Gedanken mit großem Nachdruck vor, mit der Einseitigkeit, wie man sie bei Propheten oder — Sektierern findet. Er geht einen merkwürdigen Weg. Er faßt fest die Petrusstellen des Neuen Testaments ins Auge, die nach seiner Meinung das Papsttum begründen, besonders Johannes 21 und Matthäus 16 (die häufig für den Papst in Anspruch genommene Stelle 1. Kor. 2, 15 spielt in seinem Buche keine Rolle), und läßt in langem Zuge evangelische Theologen aufmarschieren, die die Lehre vom Primat Petri und seiner Nachfolger mit ihren Äußerungen stützen sollen. Baumann weiß, daß seine „Zeugen" ihm im Ergebnis nicht zustimmen würden. „Niemals hätten sie die Folgerungen gezogen, die aus ihren Worten entnommen wurden" (S. 362). Aber er meint, man brauche ihre fundamentalen — exegetischen, homiletischen, ekklesiologischen usw. — Einsichten nur aufzugreifen und sie beim Worte zu nehmen, indem man ihre einzelnen Aussagen systematisiert und folgerichtig weiterdenkt, und man wird beim Papstdogma landen.

Zu dieser Methode des Baumannschen Buches muß einiges gesagt werden. Ich kann sie nicht glücklich finden. Schon deshalb,

weil diese Kette von Verhören ermüdet: immer wieder dieselben Erörterungen, nur jeweils von anderen Autoren ausgesprochen. Das Buch mit seinen mehr als 400 Seiten läßt sachlich kaum einen Fortschritt der Gedanken erkennen. Sodann läßt es einen falschen Schein entstehen: den nämlich, daß sämtliche Exegeten von Rang sozusagen unisono den Primat im römischen Sinne lehren, nur aus irgendwelchen nicht ganz durchsichtigen Gründen zu seiner ausdrücklichen Anerkenntnis nicht gelangt sind. Es könnte sich jetzt einer daranmachen und ein Gegenbuch schreiben — es würde wohl eine ebenso ermüdende Sammlung von Exzerpten werden —, das die anderen Stimmen zu Gehör bringt. Aber was wäre damit schon gewonnen? Man müßte von einem Buche solchen Umfangs verlangen, daß es nicht nur das Für, sondern auch das Wider ausführlich erwägt, wobei Kierkegaards Beobachtung hilfreich wäre, nach der wahre Überlegenheit darin besteht, daß man der beste Anwalt seines Widersachers ist. Man wird es sich dann etwas schwerer machen müssen, als das Baumann an vielen Stellen tut. Fordert z. B. ein Homiletiker: Vergegenwärtigung des Textes!, so ist damit wahrhaftig noch nicht das Papsttum als Dauereinrichtung bewiesen. Man müßte sonst z. B. auf Grund von Apostelgeschichte 2, 44 ff. für die christliche Gemeinde die Abschaffung allen Privateigentums fordern und — man verzeihe die etwas boshafte, aber wohl nicht ganz unsachgemäße Folgerung! — auf Grund von Apostelgeschichte 27 die ausschließliche Benutzung von Segelschiffen für die christliche Mission. Vergegenwärtigung kann nicht heißen: Verallgemeinerung des Einmaligen.

Das Baumannsche Buch erweckt den Anschein, als ob die Kirche des Evangeliums die Petrusperikopen zwar im Lektionar und in der Perikopenordnung beibehalten, ihren Gehalt aber in Wahrheit unterdrückt und beiseitegeschoben habe. Dem ist nicht so. Wohl aber muß festgestellt werden: es fehlt zwischen den Konfessionen am Consensus hinsichtlich ihrer Auslegung. Wir können in diesen wenigen Zeilen nicht Gründe und Gegengründe ausbreiten. Immerhin können wir einige Fragen markieren — gewiß keine neuen Fragen, aber unerledigte Fragen! —, an denen sich die Geister scheiden werden. Etwa die: Haben wir es in Matthäus 16 mit der Stiftung eines Amtes zu tun, das sich durch sein Wesen und seinen Auftrag vom Amt des Worts und Sakraments bleibend unterscheidet, — oder ist hier von der einmaligen kirchengeschichtlichen Bedeutung eines Mannes die Rede, der als erster das Messiasgeheimnis (durch Offenbarung vom Vater) durchschaut hat und darum vom Herrn mit einem einmaligen Pionierauftrag versehen worden ist? Man wird schon zustimmen: nicht der Glaube des Petrus ist der Fels, sondern Petrus selber; aber dann doch wiederum nicht die Person, sondern der Mann als Träger dieses Auftrags! Melanchthon hat im „Tractatus" (§ 25 ff) richtiger gesehen als mancher neuprotestantische Exeget. Eine weitere Frage: Geht die Bevollmächtigung mit dem „Amt der Schlüssel" sachlich über das hinaus, was nach Matthäus 18, 18 und Johannes 20, 23 allen Jüngern befohlen und anvertraut ist? Kann man den Himmel aufschließen und zuschließen mit etwas anderem als eben dem Wort, das bindet und löst, Sünden behält und vergibt? Wir stehen hier vor der für das Verständnis der Kirche grundlegenden Frage, ob sie, die Kirche, ihren Lebensgrund noch in etwas anderem hat als in dem Wort des Evangeliums und den Sakramenten. Hat es mit dem „Satis est" von Confessio Augustana VII seine Richtigkeit oder kommt es auf ein „Mehr" an, durch das der Himmel aufgeschlossen wird? Man hat den Eindruck, daß Baumann die fundamentale Bedeutung dieser theologischen Urfrage überhaupt nicht gesehen hat. Im gleichen Sinne ist zu fragen, worin sich denn das „Weiden" nach Johannes 21 von dem „Weiden" unterscheiden soll, das den anderen Amtsträgern befohlen ist (Apg. 20, 28; 1. Petr. 5, 2). Auf die Gegenfrage, warum der Auftrag in Johannes 21 gerade dem Petrus gegeben wird, ist m. E. sehr schlicht zu antworten: weil Petrus, erst großsprecherisch (Mk. 14, 29; Luk. 22, 33), dann feige und schwach, seinen Herrn verleugnet hat und einer Rehabilitierung und Wiedereinsetzung ins Amt bedarf (trotz Bultmann!). Daß er, nach Fall und Bekehrung, die Brüder zu stärken hat, geht gleichfalls nicht über das hinaus, was den anderen Trägern des *einen* (!) Amtes befohlen ist (Apg. 18, 23; Rm. 1, 11; Offb. 3, 2 u. ö. — jedesmal das gleiche Verbum!).

Wir müssen schon fragen, wie das exegetisch zu begründen sei, wenn wir zur Charakterisierung des Petrusamtes folgende

Stichworte lesen: „. . . empfängt Macht, Überordnung, . . . ist . . . oberster Bischof, allgemeiner Bischof (351), . . . hat die volle Verfügungsgewalt über das Haus der Kirche, . . . ist der oberste Träger der kirchlichen Gesetzgebungs- und Regierungsgewalt . . ." (352). Keiner bestreitet, daß Petrus eine der „Säulen" in der Urgemeinde ist (Gal. 2, 9), einer von denen, die „das Ansehen hatten" (Gal. 2, 2. 6). Gewiß hat Petrus in der Urgemeinde vornean gestanden. Gewiß hat er auch auf dem Apostelkonzil ein gewichtiges Wort gesprochen — ich gebe zu: das sachlich durchschlagende, lösende Wort; aber das heißt nicht: Petrus locutus, causa finita, vielmehr hat nach ihm Jakobus noch das Wort ergriffen, frei seine Meinung gesagt (mit der er Petrus zustimmte) und dann sogar seinerseits das sogenannte Aposteldekret formuliert (Apg. 15). Daß Paulus auf den Zusammenhalt der Kirche Wert legt — „auf daß ich nicht vergeblich liefe oder gelaufen wäre", Galater 2, 2 —, besagt noch gar nichts über den Primat des Petrus. Man muß schon Galater 1 und 2 gewaltig uminterpretieren, wenn man die prinzipielle Unabhängigkeit des Paulus von Jerusalem ausradieren will. Überhaupt finden sich im Neuen Testament herzlich wenig Spuren einer päpstlichen Kirchenleitung seitens des Petrus. In den ersten Kapiteln des 1. Korintherbriefs müßte doch wenigstens an einer Stelle einmal ein Wort fallen über das relativ größere Recht einer Petruspartei; statt dessen rangiert diese in einer Reihe mit den anderen Parteien. Christus ist für uns gekreuzigt, nicht ein Mensch — damit wird das Widereinander oder Übereinander menschlicher Größen gegenstandslos (1. Kor. 1, 13). Wäre Petrus Papst gewesen, so hätte er in das schmerzliche Zerwürfnis zwischen Paulus und den Korinthern (2. Brief!) schlichtend eingreifen müssen; nichts davon wird spürbar — im Gegenteil: Kritik an den „Überaposteln" (2. Kor. 12, 11). Wäre Petri Primat von so großer (dogmatischer!) Bedeutung gewesen, wie wir glauben sollen, dann hätten Markus und Lukas beim Petrusbekenntnis die Papstinstallierung nicht weglassen dürfen.

Daß die Verfassung, die Rechtsgestalt der Kirche, geoffenbart und darum für die ganze Kirche verbindlich und darum auch einheitlich sei, können wir Baumann — und auch Grosche, obwohl dieser sich vorsichtiger ausdrückt — nicht abnehmen. Das Neue Testament zeigt, was Verfassung und Organisation der Gemeinden angeht, eine ganz erstaunliche Freizügigkeit, Gelassenheit und darum eben Vielgestaltigkeit. Dies ist kein Zufall. Gewiß gibt es Rechtsordnungen der Kirche, die ihrem Auftrag widersprechen und seiner Ausrichtung hinderlich sind. Insofern hängen Wesen und Rechtsgestalt der Kirche zusammen. Aber die positive Verwirklichung des Kirchenrechts läßt, wie das Neue Testament zeigt, mancherlei Variationen zu. Warum? Weil die Rechtsgestalt der Kirche Menschenwerk ist und darum nicht heilsnotwendig. Gesetz und Evangelium sind sauber zu scheiden. Gerade darum aber ist das „Amt" (Einzahl!) iure divino, weil seine Substanz das ist, was — in den Gnadenmitteln — *Christus selber* tut.

Ist das einmal begriffen, dann wird man freilich auch nicht in den Fehler verfallen zu behaupten: die Absage an das Papsttum sei heilsnotwendig. Es gibt einen gesetzlichen Anti-Papst-Komplex, von dem wir frei werden müssen. Die *Liebe* hat Paulus dazu bestimmt, die große Kollekte zu veranstalten und so den Zusammenhang mit „den Heiligen" in Jerusalem zu realisieren. Die Liebe würde sich freuen, wenn wir auch äußerlich eins sein könnten — warum nicht unter einem Bischof, dessen oberhirtlicher Bereich die ganze Erde ist? Wir wissen, wie es dazu kam, daß wir das nicht mehr haben. Luther ist aus der katholischen Kirche nicht freiwillig herausgegangen, sondern von ihr ausgeschlossen worden. Die Väter von Augsburg haben unmißverständlich den Gehorsam gegen die Oberen der römischen Kirche angeboten, und dies ist in der lutherischen Kirche geltendes Bekenntnis bis zum heutigen Tag (Art. XXVIII). Bedingung: Freiheit fürs Evangelium! „Jetzt geht man nicht damit um, wie man den Bischöfen ihr Gewalt nehme, sondern man bittet und begehrt, sie wollten die Gewissen nicht zu Sünden zwingen" (ebd., § 77). Wie aber, wenn der Papst ein Häretiker ist? Hier liegt unsere Not! Merkwürdig, daß sich von dieser Frage Asmussen kaum, Baumann überhaupt nicht anfechten läßt. Für Baumann ist sie ja von vornherein entschieden: der Papst ist im Lehramt unfehlbar. Die Kirche des Evangeliums wird dies nicht bejahen können. Gottfried Voigt

Asmussen-Grosche, Brauchen wir einen Papst? Ein Gespräch zwischen den Konfessionen. Hegner-Verlag, Köln und Olten 1957, 71 S., brosch. 4,40 DM. — *Richard Baumann*, Fels der Welt. Kirche des Evangeliums und Papsttum. Katzmann-Verlag, Tübingen 1956, 452 S., Ln. 22,80 DM.

Die Wandlungen Gottes

Zu einem Holzschnitt Ernst Barlachs

Daß der Bildhauer und Graphiker Ernst Barlach ein hervorragender Künstler der ersten Jahrhunderthälfte ist, wird niemand bestreiten. Die Bedenkenlosigkeit, mit der die öffentliche Meinung und Kunstkritik ihm diesen ausgezeichneten Platz eingeräumt hat, läßt jedoch befürchten, daß man über die Tiefen und Untiefen seines bildnerischen Werks allzu mühelos hinweggeglitten ist. Das wird offenkundig, wenn man nach dem Dichter Barlach fragt. Da gibt man nur verlegen Auskunft. Seine Dramen und Romanfragmente seien voller versponnener Hypochondrie, grüblerisch und im Moralisieren viel zu pathetisch. Nein, diese norddeutsche Mystik, dieses Spökenkiekertum kann nicht beanspruchen, als große Literatur hingenommen zu werden. Fast zwanzig Jahre mußten nach seinem Tode (20. Oktober 1938) vergehen, bis man Ernst Barlach aus der Rolle einer apokryphen Randerscheinung des deutschen Expressionismus herauslöste und ihn eingehender zu begreifen begann. Heinz Beckmann und der Herausgeber des Barlach-Gesamtwerks, Klaus Lazarowicz, haben zuerst den Bann gebrochen. Der Schweizer Literaturwissenschaftler Walter Muschg, ein Mann, dem man wahrlich weder Unverstand noch Milde im Beurteilen deutscher Kunst nachsagen kann, hat erst vor einem Jahr in seinem Mainzer Akademie-Vortrag seiner Überraschung angesichts des Barlachschen dramatisch-dichterischen Stils Ausdruck gegeben („So metaphorisch sprechen nicht Goethe und Homer, wohl aber die Psalmen und die Propheten. Es ist der Stil der Edda und Dantes, der mittelalterlichen und barocken Kunst, und es ist auch wieder der Stil moderner Dichter und Künstler"). Mit einemmal ist deutlich geworden, daß im grotesken Humor, unter der bizarren Sprachgestalt, ja, hinter der ganzen Phantastik Barlachscher Kunst eine Tiefe sich auftut, in der heimliche Verzweiflung und tollkühnes Vertrauen sich urwüchsig mischen. Man spürt, daß diese „naivsaftige, hartmäulige, allem Menschlichen und Ungelehrten passende Sprache" (Barlach) nicht nur eine echte Verzweiflung am Wort (Muschg) verbirgt, sondern darüber hinaus dem quälenden Bewußtsein eigener Unerlöstheit entspringt.

Was für das dramatisch-dichterische Werk Barlachs gilt, das dürfte auch für seine Graphik und Plastik zutreffen. Die Sinnfälligkeit täuscht auch hier. Wer, verwirrt von der neuesten Moderne zu den eingängigeren Werken Barlachs greift, gewahrt womöglich auch hier nur einen Außenaspekt. In Wahrheit tut sich hier Größeres als nur niederdeutsche Burleske oder auch expressionistische Religiosität. Das graphische Werk, das jetzt zum erstenmal katalogisiert und im August in Hamburg ausgestellt wurde, enthält auch — und hier bestätigt sich unsere Feststellung — eine Holzschnittfolge in sieben Blättern, die 1922 unter dem Sammeltitel „Die Wandlungen Gottes" entworfen wurde. Das Blatt „Die Dome" ist nun solch ein Exempel Barlachschen Hintersinns: schon beim ersten Zusehen widerspricht es dem uns gewohnten Gottesbild. Eher scheint die Mittelgestalt eine schwebende Hypostase des gotischen Baugeistes, die Personifikation der steinernen Domwelt ringsum, als eine figura Dei. Fast schießt sie aus den Niederungen der Gassen hervor, doch Gesicht und Hände scheinen den Bewegungsstrom in sich aufzustauen und zu verschließen. Es ist schon die Physiognomie des gealterten, des schmerzlich am Menschen gealterten Gottes, wie sie im Schlußblatt der Folge unverhüllt zutage tritt. Aber noch wird der Betrachter nicht vom Gesicht, sondern vom wuchtigen Körper als ganzem, genauer, vom Schweben dieses Gebildes gebannt. Blockhaft lastet der Koloß auf der Fläche, und doch treibt er schwerelos wie eine Wolke vor der Architektur dahin. Verstärkt wird die Illusion des Sphärisch-Ätherischen noch durch den Regenbogen im Bildmittelgrund. Sein dünn gestricheltes Rund spiegelt täuschend die irisierende Farbigkeit des natürlichen Vorbilds wider. Die ganze Tiefenstaffelung aus Figur, Raum und Bogen bricht sich schließlich an der ragenden Wand der Dome und Dächer. Aber in dieser graphischen Spannung kann man unmöglich die Grundkraft des Bildes sehen. Es ist wie in Barlachs gleichnisartigem Roman „Der gestohlene Mond" oder im Nachlaßdrama „Der Graf von Ratzeburg": die backsteingotische Kleinstadtidylle wird durch Visionen gesprengt, die blasphemisch erschrecken. Vor der Architektur-Kulisse im Hintergrund der Regenbogen, das Signum des alten Bundes. Davor Gott, ein erdhafter Gott ohne Glo-

rie. Zwar schwebt er noch über dem Geschaffenen, aber wie irdisch ist sein Gelöstsein! Der strahlende Glanz des schwebenden Welten-Schöpfers, den Barlach noch auf dem ersten Blatt der Holzschnittfolge aufgefangen hat, ist hier geschwunden. Mit der gelassenen Majestät des Menschen-Schöpfers, wie Michanlangelo ihn sah, hat Barlachs Gott nur noch den äußeren Gestus des Schwebens gemeinsam. In diesen „Wandlungen Gottes" vollzieht sich in der Tat eine Metamorphose, in der Gott immer restloser sich ins Menschlich-Irdische einläßt, in der er immer stärker die Züge des Geschaffenen annimmt. Auf unserem Blatt schwebt Gott noch zwischen Erde und Himmel. Er ist noch das gestaltgewordene Zwischen. In den späteren Bildfolgen Barlachs wird er vollends ins Irdische hinabgezerrt. Er schwebt nicht mehr über der Erde, sondern schleppt sich dahin im Bannkreis ihrer Schwere, „Bild des nicht mehr göttlichen Daseins seiner Geschöpfe" (P. Fechter, Ernst Barlach, 1957). 1924, im Drama „Die Sündflut", stellt Barlach Gott in der Gestalt eines Bettlers dar. Gott sei „jämmerlich" anzuschauen und „einsam in der Welt", heißt es da. Auf unserem Holzschnitt taucht Gott noch nicht auf als Bettler, als der brüderliche Mit-Verstoßene, der zu den irdischen Betlern, den Menschen kommt. Aber auch hier sind schon die Züge des Leidensgottes präfiguriert; Gott scheint schon auf die Seite des Menschen gerückt, des Menschen, der von unten nach oben blickt. Aber er bleibt noch schwebend vom Irdischen abgehoben. Worauf es Barlach in dieser Bilderfolge ankam, hat er in einem Brief vom 28. Februar 1931 ausgesprochen:

„... Die ‚Wandlungen Gottes' sind unter einem Sammelbegriff vereinigte Blätter, über die ich selbst zur Erläuterung am liebsten nichts sagte. Erfahrungsgemäß gibt man sich erschöpfend nur in bestimmter Hinsicht aus, so ich in den ‚Wandlungen' als Holzschneider. Aber ein paar Sätze dienen Ihnen vielleicht doch – ich empfinde, seit je und immer mehr, die Einheit von Schöpfer und Geschaffenem, das Gewordene ist die andre Gestalt des Schöpfers, seine Phasen, sein Spiegelbild; der Augenblick ein verwandeltes Stück Ewigkeit. Im Wandel der Dinge, im Entstehen, Verwehen, Verderben, Vergessen bleibt das unverlierbare Einssein. Was geschieht, wird künftig anders geschehen, aber die Gewalt des Geschehens, der Geist des Waltens ist der gleiche. Natürlich sind die Holzschnittblätter nicht etwa die Ergebnisse vorgefaßter Themen, keine Lösungen aufgegebener gedanklicher Vorstellungen in graphischer Formulierung."

Die Verwandtschaft dieser Gedanken Barlachs mit dem mystischen Einheitserleben von Gott und Welt liegt auf der Hand. Auch in den Bildvisionen der „Wandlungen Gottes" geht es um die Immanenz Gottes. Barlach hat sein Leben lang danach gefragt. Er hat vom liebenden Kommen Gottes zum Menschen gewußt, aber das Mitsein Gottes mit dem Menschen als Ohnmacht Gottes beargwöhnt. Was auf unserem Blatt „Die Dome" nur hintergründig aufblitzt, durchzieht als spirituelles Movens fast alle bildnerischen Versuche Barlachs. Hier wird die Menschlichkeit Gottes nur als sein Thronverlust begriffen; Barlach erfährt die Welt gefängnisgleich als „Jammertal", in das man „verschicksalt" bleibt; der christliche Glaube an den „seligen Tausch" zwischen Gottes Sohn und dem Bettler Mensch kommt ihm bis zuletzt unglaublich vor.

Hans-Eckehard Bahr

Ernst Barlach, Die Wandlungen Gottes. Sieben Holzschnitte. Nachdruck bei Chr. Kaiser Verlag, München 1954, Halbln. 9,80 DM.

Hiob gegen Godot

Das dramatische „Spiel um Job" von dem 66jährigen amerikanischen Dichter *Archibald MacLeish*, der uns in Deutschland bisher nur mit vereinzelten Gedichten bekannt war, wird eine Fülle widersprechender Interpretationen und Inszenierungen hervorrufen und strittig bleiben wie das berühmte Spiel „Warten auf Godot" von Samuel Beckett, mit dem es auch sonst unverkennbar verwandt ist. Mit Hiob auf Godot zu antworten, ist ein kühnes Unterfangen, denn es kann dabei keine sehr beruhigende Antwort zustandekommen, aber eine Antwort vielleicht, die der Mensch unsrer Tage zu hören und womöglich sogar anzunehmen vermag. Hiob nämlich, und das vergessen wir so leicht, kannte das Neue Testament noch nicht, und er bekam es, wenn man ehrlich bleiben will, mit einem furchtbaren Gott zu tun, dem er sich in aller Heimsuchung lobpreisend unterwarf. In dem neuen „Spiel um Job" wird das einmal ganz deutlich ausgesprochen. Hiob, heißt es da, wollte doch nur eine Antwort haben, nur den Grund wissen für seine unverschuldeten Leiden, aber Gott „wirft ihm die ganze Schöpfung in die Zähne!", Gott antwortet ihm nur, daß Gott mächtiger ist als Hiob.

MacLeish ist mit seinem „Spiel um Job" um keine Silbe über das Alte Testament

hinausgegangen. Das macht die Wucht seiner Dichtung aus und ihre erschütternde Modernität in einer Welt, die uns oft so vorkommt, als wäre Christus noch gar nicht geboren. Nur einmal sagt Hiob zu Sarah: „Gott hält etwas vor uns verborgen, was er noch nicht zeigen will", indessen Sarah die letzten Sätze des Spiels spricht, nachdem sie zu Hiob zurückgekehrt ist, um mitten in Trümmern das Leben neu wieder anzufangen: „Wir werden sehn, wo wir sind. Verstand versagt, die feuchte Seele blakt, blas auf die Kohle des Herzens, und wir werden sehn ... wir werden sehn ..." Das sind die beiden einzigen Lichtspuren über das Buch Hiob hinaus. Wer die unermüdlichen Ortungsversuche in der zeitgenössischen Dichtung einigermaßen aufmerksam beobachtet, dieses schmerzliche Fragen nach dem Ort des Menschen, wird die Bedeutung jenes letzten Satzes „Wir werden sehn, wo wir sind ..." abschätzen können und sofort wissen, weshalb MacLeish den Kreis des Alten Testamentes nicht sprengte. Er hat es dem Menschen unsrer Zeit nahegelegt, sich in Hiob zu erkennen. Das konnte aber so unentrinnbar nur geschehen, wenn Hiob ganz im Buche Hiob blieb und nicht doch über seinen eigenen Schatten hinweg ein Stück in das Neue Testament hineingeholt wurde.

Die raschen, grausamen Schläge des unbegreiflichen Gottes wider seinen getreuesten Knecht Hiob vollziehen sich bei MacLeish in Ereignissen unsrer Zeit. Hiobs ältester Sohn fällt als Soldat, ganz sinnlos, einen Tag nach dem Waffenstillstand. Zwei Kinder werden bei einem Autounfall durch einen betrunkenen Fahrer getötet, die Jüngste erliegt einem Lustmörder, während Ruth das Opfer eines Luftangriffes wird, der mit der ganzen Stadt auch Hiobs Vermögen vernichtet. Dann folgt der Aussatz, und Sarah verläßt Hiob, weil sie es nicht mehr mitanhören kann, daß er immer noch Gott die Ehre gibt, statt ihm zu fluchen und zu sterben. Zwei Boten bringen als Soldaten, als Reporter, als Polizisten und als Luftschutzhelfer die Hiobsbotschaften zu Hiob. Ihre ständige Wiederkehr in wechselnden Kostümen ist dramatisch sehr wirkungsvoll, weil damit deutlich wird, daß sie immer nur Boten des gleichen Herren sind.

Aber diese Spielebene des Hiobschicksals wird bei MacLeish fast nur zitiert. Die eigentliche Ebene des Spiels ist der Handel zwischen Gott und Satan. Das ist er freilich auch im Buche Hiob. Aber MacLeish hat diesen metaphysischen Handel in die nackteste, erbärmlichste Menschlichkeit verlagert, und erst da gewinnt sein Spiel überragende Bedeutung. Der Schauplatz ist ein riesiges Zirkuszelt bei Nacht unter spärlichen Glühlampen, die mitunter verlöschen. Der dicke Herr Zoisl, der im Zirkus Luftballons verkauft, und der hagere Haftiger mit seinem Bauchladen voll Puffmaistüten wollen in einer Ecke des Zeltes das Spiel von Hiob spielen. Sie sind beide verkrachte Schauspieler, überhaupt verkrachte Existenzen, arme Schlucker, wie wir sagen, und so recht dem Bilde angepaßt, das der moderne Mensch von sich selbst hat. Zoisl soll den lieben Gott spielen, Haftiger den Satan. Ein Steg über der Manege stellt den Himmel vor. Zoisl klettert hoch unter das Zeltdach und holt dort zwei Masken. Zu der Maske des Teufels sagt Zoisl: „Das Gesicht, das wir ihm zuschreiben seit alters her, weiß Gott, wo wir's herholen, irgendeine dunkle Erinnerung wohl." Die Maske des Satans hat weit offene Augen, und Haftiger sagt: „Jetzt weiß ich, was die Hölle ist: Sehen. Das Bewußtsein des Bewußtseins ..." Von der Maske Gottes aber sagt MacLeish in einer Szenenanweisung: „Sie ist weiß, glatt, schön und ausdruckslos mit schweren geschlossenen Lidern wie die ‚Nacht' von Michelangelo."

Sobald Zoisl und Haftiger ihre Masken aufsetzen, sprechen sie mit veränderter Stimme den Text der Heiligen Schrift. Und wie von selbst stellt sich nun unter dem Zeltdach auch Hiob mit Sarah und seinen fünf Kindern ein. Sie sind gerade beim Truthahnessen. Das eigentliche Spiel aber bleibt immer bei Zoisl und Haftiger. Sie nehmen ihre Masken ab und streiten sich über Hiob. Immer wieder spähen sie, aneinander gekauert, vom Steg hinunter zu Hiob, wie er sich wohl verhalten wird. Dabei führt Haftiger die Stimme der modernen Skepsis und Verzweiflung, eine hämische, schrille Stimme, der Zoisl nur mühsam widersteht. Aber alles, was Haftiger an kaum noch überbietbarem Lebensekel, an Hohn und an Verspottung Gottes vorzubringen hat, läßt sich im Buche Hiob nachlesen.

MacLeish ist kühn genug, die Dinge so auf die Spitze zu treiben, wie sie im Buche Hiob auf die Spitze getrieben sind, diesem ungeheuerlichen Buch, das von Stichworten für Existentialisten, Atheisten und Selbstmörder nur so wimmelt. Da gibt es keine Erbaulichkeit, da schlägt ein furchtbarer

Gott zu, „ohne Grund". Der kleine Erdenwurm Mensch schreit um Antwort, schreit um Gerechtigkeit. Aber Gott schickt ihm nur neue Leiden. Hiob hat alle seine Kinder und sein ganzes Vermögen verloren. Da überredet Satan den allmächtigen Gott, Hiob auch noch mit Aussatz zu schlagen. Zoisl und Haftiger haben gerade ihre Masken aufgesetzt, um diesen Dialog zwischen Satan und Gott zu sprechen. Da spricht eine „ferne Stimme" hoch aus dem Zelthimmel den Text der Heiligen Schrift. Das ist wohl der erregendste Augenblick in dem „Spiel um Job". Zoisl und Haftiger suchen mit den Augen verwirrt den Zelthimmel ab. Schließlich meint Haftiger: „Der Souffleur. Sicher der Souffleur irgendwo!" Und dann spricht Zoisl hinter der Maske den Text nach, der ja zu seiner Rolle gehört. In einer Szenenanweisung schreibt MacLeish dazu: „Seine Stimme bricht." Diese kleine Notiz im Dialog verrät mit aller Deutlichkeit, daß Zoisl und Haftiger die eigentlich Leidenden und Fragenden dieses Spiels sind. Sie spielen Hiob, um sich selbst zu orientieren in der Dunkelheit. Sofort wird man an die beiden Landstreicher Wladimir und Estragon erinnert, die auf Godot warten. Es ist das gleiche Geblüt, und sicher nicht von ungefähr haben Zoisl und Haftiger die gleiche lapidare, kurz angebundene und insgeheim schwermütige Art, metaphysisch daherzureden. Wladimir und Estragon warten vergeblich auf Godot, Zoisl und Haftiger jedoch haben ihn zu Besuch, den Gott des Buches Hiob, und das ist weit schlimmer als das bloße Warten in das Nichts hinaus. Eben deshalb klingt die Antwort in dem „Spiel um Job" so verläßlich. Sie sagt uns: auf Gott zu warten, ist eine Kleinigkeit, bloß ein Zeitvertreib vielleicht im Nichts — aber ihm überantwortet zu sein und ihn dennoch zu preisen, das ist schlimmer, als Wladimir und Estragon es ertragen könnten. Deswegen warten sie ja.

Endlich hat Hiob, von Sarah verlassen, sich seinem furchtbaren Gott unterworfen. Zoisl und Haftiger legen ihre Masken beiseite, holen die Luftballons und den Bauchladen wieder hervor und wollen gehen. Zoisl ist gar nicht zufrieden, daß er in seiner Rolle recht behalten hat gegen Haftigers Rolle. Ihn ärgert die „anmaßende Demut" Hiobs. Aber dann merken sie, daß das Spiel noch gar nicht zu Ende ist. Sarah kehrt zu Hiob zurück. Haftiger tobt vor Wut. Haftiger sagt, es ist doch ganz unmöglich, daß Hiob dieses elende Leben noch einmal wieder von vorne anfängt. Mit seinem Bauchladen voll Puffmaistüten schleicht er sich an Hiob und fragt ihn: „Sag mir, wie du das Ende spielst, ein Mensch, der so beschissen ward wie Hiob . . ." Sarah sagt: es gibt keine Gerechtigkeit, bloß Liebe. Und Hiob erwidert: „Er liebt nicht. Er ist." Und Sarah antwortet: „Aber wir tun's. Das ist das Wunder!" Und endlich sagt Sarah: „Blas auf die Kohle des Herzens, und wir werden sehn . . . wir werden sehn . . ."

Niemand wird behaupten dürfen, Hiob und Sarah hätten in dieser letzten Szene eine „christliche Antwort" gefunden. Womöglich müßte man ihre Antwort sogar umgekehrt verstehen. In diesem Zusammenhang sollte man sich an Ernst Barlachs Drama „Die Sündflut" erinnern, das immer wieder christlich mißverstanden wird, indessen Ernst Barlach nur die Absurdität der Sündflutgeschichte herweisen wollte. Vielleicht hat auch MacLeish nur sagen wollen, wie ungeheuer absurd doch dieses Buch Hiob ist. Doch hat er gerade damit die Tür zum Neuen Testament berührt, gerade weil er nichts erklärt, was nicht zu erklären ist. Wir sagten es schon: hier wird sich ein Wirbel widersprechender Interpretationen und Inszenierungen erheben. Bereits die Uraufführung während der Salzburger Festspiele in der Inszenierung von Oskar Fritz Schuh gehörte zu diesem Wirbel, denn sie war, angefangen beim Bühnenbild bis zu den Streichungen im Text, ein einziger Widerspruch gegen die Darstellung, die wir hier von dem „Spiel um Job" zu geben versuchten. Der dichterische Rang dieses Spiels kann freilich nicht umstritten werden. Es ist seit „Warten auf Godot" das alarmierendste metaphysische Signal des modernen Menschen. Und vielleicht müßten wir etwas aufmerksamer darauf achten, wie in solchen Dichtungen am Nerv unsrer Zeit das Alte Testament radikal vom Neuen Testament abgelöst erscheint. Wir tun wahrscheinlich nicht gut daran, das Alte Testament immer gleich im Licht des Neuen Testamentes zu sehen, denn ohne dieses Licht könnte es zum Verständnis des modernen Menschen dienen, der nicht nur Hiobs Leiden wiederholt, sondern auch Hiobs Fragen.

Heinz Beckmann

Archibald MacLeish, Spiel um Job. Deutsch von Eva Hesse. Suhrkamp-Verlag, Frankfurt a. M. 1958, 173 S., brosch. 7,80 DM.

Zwiesprache

Der Verfasser unseres Leitartikels, Dr. Wilhelm *Dantine*, ist Universitätsdozent und Studentenpfarrer in Wien und möchte das, was er über die Zukunft des protestantischen Menschen sagt, aus der geistigen Situation seiner Diasporakirche verstanden wissen. „Man sieht", schreibt er hierzu, „manches anders in der österreichischen Diaspora, wo sechs Prozent Protestanten unter 92 Prozent Katholiken leben. Vielleicht ist es auch so, daß die Wogen, die aus dem Zentrum eines Gewässers kommen, härter an den Strand schlagen, als man es in der Mitte schwimmend annehmen möchte. Allerdings sind die Fragen, um die es hier geht, keine spezifischen Diasporaprobleme, sondern Auswirkungen eines geistigen Prozesses, der im ganzen deutschen Protestantismus sich vollzieht, hier aber schärfere Konturen gewinnt. Überhaupt scheint ja im österreichischen Raum im allgemeinen die geistig-seelische Zersetzung, die mechanistische Vermassung der Menschen unter Einschluß einer zum Teil radikalen Entchristlichung um etliches weiter fortgeschritten zu sein als im Durchschnitt der Bundesrepublik. Man lasse sich nicht durch Urlaubseindrücke mit Trachtenzügen und Glockengeläut beeindrucken, wenn auch natürlich die dünn besiedelten Alpengebiete noch ein relativ konservatives Bild darbieten. Dieser Hinweis auf den Standort des Verfassers dürfte nicht unwichtig sein — zu unserem Thema hätte eine Darstellung etwa aus Mitteldeutschland noch ganz anderes beizutragen."

Der Aufsatz von Wladimir *Weidlé* ist ein weiteres Kapitel aus seinem Buch „Die Sterblichkeit der Musen", aus dem wir bereits in der vorigen Nummer einen Abschnitt veröffentlichten und das demnächst in deutscher Übersetzung erscheinen wird (Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, etwa 420 S., Ln. 24,80 DM). Näheres über das Werk und den Autor ist in der Septembernummer (S. 647) nachzulesen.

Zu der Erzählung von Heinz *Albers* vergleiche man die Besprechung seines Erzählungsbändchens „Landung ohne Ankunft" auf Seite 705 dieses Heftes.

Die Lesefrucht auf Seite 692 stammt aus dem instruktiven Bändchen von Werner *Heisenberg* „Das Naturbild der heutigen Physik", das als Band 8 von „rowohlts deutscher enzyklopädie" erschienen ist (Rowohlt-Verlag, Hamburg 1955, 149 Seiten, 1,90 DM). Zw./DNF.

Mitarbeiter: Heinz Albers, Hamburg 39, Maria-Louisen-Stieg 25 / Professor Dr. Karl Buchheim, München 8, Einsteinstr. 149 / Dr. Wilhelm Dantine, Wien 18, Blumengasse 4 / Bruno Pohl, Hamburg 20, Brödermannsweg 41a / Herbert Schmidt-Kaspar, München 23, Unertlstr. 13